

ميشيل فوكو



تاريخ الجنسية
3

الاهتمام بالزلات

ترجمة سلمان عارفوش



تاريخ الجنسية

3

الاهتمام بالزلات

ميشيل فوكو

الكتاب: تاريخ الجنسية 3، الاهتمام بالذات

تأليف: ميشيل فوكو

ترجمة: سلمان حرفوش

عدد الصفحات: 240 صفحة

الترقيم الدولي: 978-614-472-156-8

الطبعة الأولى: 2021

هذه ترجمة مرخصة لكتاب

Histoire de la sexualité, tome 3 : Le souci de soi

تأليف: Michel Foucault

Editions GALLIMARD, Paris 1984 ©

جميع الحقوق محفوظة لدار التنوير © دار التنوير 2021

الناشر

دار التنوير للطباعة والنشر

لبنان: بيروت - بئر حسن - بناية فارس قاسم (سارة بنما) - الطابق السفلي

هاتف: 009611843340

بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com

مصر: القاهرة 2- شارع السرايا الكبرى (فؤاد سراج الدين سابقا) - جاردن سيتي

هاتف: 002022795557

بريد إلكتروني: cairo@dar-altanweer.com

تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس

هاتف وفاكس: 0021670315690

بريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com

موقع إلكتروني: www.daraltanweer.com

تاريخ الجنسانية

3

الاهتمام بالزلات

ميشيل فوكو

ترجمة

سلمان حروفوش





Cet ouvrage a bénéficié du soutien du Programme Taha Hussein d'aide à la publication de l'Institut français d'Égypte.

حظي هذا العمل بدعم برنامج طه حسين لدعم النشر الخاص بالمعهد الفرنسي بمصر
Cet ouvrage a bénéficié des programmes d'aide à la publication de l'Institut français.

حظي هذا العمل بدعم من برامج دعم النشر الخاصة بالمعهد الفرنسي

فهرس المحتويات

7	الفصل الأول: حلم المرء بلذاته
11	1 - منهج أرتيميدور
23	2 - التحليل
31	3 - الحلم والفعل
41	الفصل الثاني: تهذيب الذات
73	الفصل الثالث: الذات والآخرين
76	1 - دور الحياة الزوجية
85	2 - اللعبة السياسية
101	الفصل الرابع: الجسد
109	1 - غاليان
115	2 - هل هي حسنة، هل هي سيئة؟
126	3 - ريجيم اللذات
135	4 - شغل النفس
147	الفصل الخامس: المرأة
152	1 - الرابطة الزوجية
166	2 - مسألة الاختكار - المونوبول -
177	3 - لذات الزواج

187	الفصل السادس: الغلمان
193	1 - بلوتارك
211	2 - لوسيان - المنحول
228	3 - الإيروسية الجديدة
233	خلاصة

الفصل الأول

حلم المرء بلذاته

1. منهج أرتيميدور
2. التحليل
3. الحلم والفعل

Handwritten text, possibly a title or heading, centered on the page.

Handwritten text, possibly a list or index, located in the lower left corner.

سوف أجعل البداية مع تحليل نصّ فريد من نوعه إلى حدّ ما. هو كتاب «تطبيق»
وحياة عملية؛ وليس نصّاً قائماً على التأمل والإلزام الأخلاقي. إنه الوحيد، الباقي بين
أيدينا من نصوص تلك الحقبة، وفيه عرضٌ منهجيٌّ جزئيٌ لمختلف الأشكال الممكنة
للأفعال الجنسية؛ دون أن يحمل عمومًا بخصوص تلك الأفعال وبصفة مباشرة
ومعلنة أحكامًا أخلاقية؛ لكنه يجعلنا نرى خطوطاً عريضة لتقديرات مقبولة بصورة
عامة. ويمكن أن يتبيّن لنا بأن تلك التقديرات قريبة جدًّا من المبادئ العامة التي كانت
قد بدأت، في الحقبة الكلاسيكية، بتنظيم التجربة الأخلاقية للأفروديزيات. وهكذا
يشكّل كتاب أرتيميدور مرجعاً متميّزاً. فهو يشهد على ديمومة كما يوثق طريقة رائجة
في التفكير. إنه من خلال ما جاء به بالذات، سوف يتيح قياس ما أمكن أن يكون عليه
إعمال التفكير الفلسفي والطبي، في تلك الحقبة، من فرادة وتجديد جزئي، بما يتعلق
باللذات وبالسلوك الجنسي.

منهج أرتيميدور

كتاب «مفتاح الأحلام» لأرتيميدور هو النص الوحيد الباقي بين أيدينا، دون أي نقص، من أدب غزير عرفه «التاريخ القديم»: أدب تفسير الأحلام. وهاهو أرتيميدور الذي قام بتأليف كتابه في القرن الثاني الميلادي، يستشهد هو شخصيًا بمؤلفات عديدة (كان قد أصبح بعضها قديمًا آنذاك) كانت محلّ اهتمام في زمانه: مؤلفات نيكوسترات إيفيز⁽¹⁾ وبانيازيس هاليكارناس⁽²⁾؛ وكتاب أبولودور تلماسوس⁽³⁾؛ وكتب فوبوس أنطاكية⁽⁴⁾، ودينيس هليوبوليس⁽⁵⁾، وعالم الطبيعة ألكسندر فيدوس⁽⁶⁾؛ كما ينوّه، ممتدحًا، أريستاندر تلماسوس⁽⁷⁾، ويجعل أيضًا الكتب الثلاثة التي تتألف منها دراسة جيمينوس صور مرجعًا له، والكتب الخمسة من تأليف ديميتريوس فالير، والكتب الاثني والعشرين من تأليف أرتيمون ميليه⁽⁸⁾. ويخاطب أرتيميدور في الإهداء الذي صدر به كتابه، شخصًا اسمه كاسيوس مكسيموس - لعله مكسيم صور، أو ربّما والده⁽⁹⁾ الذي أخذ عليه عهدًا «ألا يترك علمه يسقط في وهدة النسيان» - مؤكّدًا بأنه لم يكن له «من نشاطٍ آخر» غير الاهتمام «دون انقطاع، ليلا نهارًا»، بتأويل الأحلام⁽¹⁰⁾ فهل هو تأكيد تفخيمي، كما هو مألوف في مثل ذلك النوع من الإهداء؟ ربما. على أن

(1) ARTÉMIDORE, La Clef des songes (trad. A. -J. Festugière), I, 2

Ibid., I,2; I,64; II, 35 (2)

Ibid., I, 79 (3)

Ibid., I,2; II, 9; IV, 48; IV, 66 (4)

Ibid., II, 66 (5)

Ibid, I,67; II, 9; II, 66 (6)

Ibid., I, 31; IV, 23; IV, 24 (7)

ibid., I,2; II,44 (8)

Cf. A. -J. FESTUCIÈRE, Introduction à la traduction française, p. 9; et C. A- (9)

.BEHR, Aelius Aristides and the Sacred Tales, p. 181 sq

.ARTÉMIDORE, La Clef des songes, II, conclusion (10)

أرتيميدور، في جميع الأحوال، قام بعمل أبعد بكثير عن مجرد تجميع أمثلة عن أشهر الإشارات المستقبلية في الأحلام التي تحققت مصداقيتها على أرض الواقع. فقد أخذ على عاتقه كتابة مؤلف منهجي، وذلك بمعنيين؛ إذ يجب أن يكون كتاباً تعليمياً يمكن استخدامه في الحياة اليومية، كما يجب أن يكون أيضاً دراسة ذات منحى نظري يركز على مدى الصواب في العمليات التأويلية.

ولا يجوز لنا تناسي أن تحليل الأحلام كان جزءاً من تقنيات العيش. حيث أن بعض صور الرقاد كانت بالنسبة للبعض بمثابة إشارات للواقع أو رسائل مستقبلية، وفكّ معيّناتها ذو قيمة كبيرة؛ فلا يمكن لأية حياة عاقلة أن تصرف النظر عن مثل هذه المهمة. لقد كانت عرفاً شعبياً قديم العهد؛ كما كانت عادةً موضع ترحيب في الأوساط المثقفة. وإذا كان من الضروري الاستنجاد بالمحترفين العارفين بالصور الليلية، فمن المستحسن أيضاً أن يكون المرء قادراً بنفسه على تأويل الإشارات والشهادات لا تُعدّ ولا تُحصى حول الأهمية التي حاز عليها تحليل الأحلام كنشاط عملي في الحياة، وهو لا غنى عنه ليس فقط في مناسبات الكبرى، بل وفي مجرى الحياة اليومية وشؤونها. وذلك لأن الآلهة، في الحلم، تقدّم نصائح، وآراء، وأحياناً أوامر مقصودة. مع ذلك، حتى حين لا يفعل الحلم شيئاً سوى الإعلان عن حادث دون فرض أي أمر، حتى حين يكون مفترضاً بأن ترابط أحداث المستقبل لا مهرب منه، فمن المستحسن سلفاً معرفة ما يجب أن يقع، كي يستعدّ المرء لذلك: «إن الآلهة، كما يقول آخيل تاتيوس في «مغامرات لوسيبي وكليتوفون» غالباً ما يطيب لها أن تكشف في الحلم عن مستقبل البشر - ليس فقط ليتجنبوا التعاسة، حيث لا يستطيع أيّ إنسان أن يكون أقوى من «القدر» - وإنما كي يتحمّلوا آلامهم بيسر أكبر. وذلك لأنّ ما يطرأ بصورة مباغته كلياً ودون توقّع، يهزّ أعماق الروح ويغرقها تحت قسوة الضربة؛ بينما ما يكون المرء قد توقّعه قبل أن يصيبه شرّه، يستطيع بالتعود المتدرّج التخفيف من وطأة الأسى⁽¹⁾. بعد ذلك بزمان، سوف يعبر سينيزيوس عن وجهة نظر تقليدية تماماً، حين يذكر بأن أحلامنا هي بمنزلة عرّافٍ «ساكنٍ معنا»، مرافقٍ لنا «في أسفارنا، في الحرب، في الوظائف العامة، في الأعمال الزراعية، في المشاريع التجارية»؛ فيجب اعتبار الحلم كـ«نبيٍّ جاهزٍ دائماً، كمرشدٍ صامتٍ ولا يتعب أبداً»؛ يجب علينا بالتالي جميعاً الاجتهاد الدؤوب في تأويل أحلامنا، مهما كان شأننا، وكائننا من كئنا،

.Achille Tatius, Leucippé et Clitophon, 1, 3 (1)

«رجالاً ونساءً، شباباً وكهولاً، أغنياء وفقراء، مواطنين ومسؤولين، من سكان المدينة والريف، حرفيين وخطباء»، دون تمييز «في الجنس ولا في العمر، ولا في الثروة ولا في الوظيفة»⁽¹⁾. وضمن هذا التفكير وضع أرتيميدور كتابه «مفتاح الأحلام». الأمر الجوهرى عنده هو أن يدلّ القارئ تفصيلياً على طريقة للتصرف؛ فكيف له أن يجد مدخلاً لتفكيك الحلم إلى عناصر ووضع المعنى التشخيصي له؟ وكيف يمكنه أيضاً التوصل إلى تأويل الكل انطلاقاً من تلك العناصر وأن يأخذ بعين الاعتبار هذا الكل عند فك معميات كل جزء فيه؟ ومما له دلالة، التقريب الذي يقوم به أرتيميدور مع تقنية العرافة عند مقدّمي القرايين؛ فهو لاء أيضاً، «انطلاقاً من الإشارات التي تؤخذ الواحدة تلو الأخرى، يعلمون بما تتعلق كل إشارة على حدة»⁽²⁾؛ علماً بأنهم «لا يقلّلون من شأن تقديم التفسيرات استناداً إلى الكل كما في تفسير كل جزء على حدة». الموضوع إذن يتعلق بدراسة «حول التأويل». والكتاب، بأكمله تقريباً، لا يركز على عجائب التنبؤات في الأحلام فقط، وإنما على الفن - *techné* - الذي يجعلها تنطق نطقاً سليماً، فهو بذلك يخاطب أصنافاً مختلفة من القراء. إذ يريد أرتيميدور اقتراح أداة تكون بين أيدي المتفنيين ومحترفي التحليل؛ وهذا هو الأمل الذي يكشفه جلياً لابنه، الذي وجّه إليه كتابيه الرابع والخامس؛ فإذا «جعل الكتاب أمامه على طاولته» واحتفظ به لنفسه، سوف يصبح «مفسراً أفضل للأحلام من الآخرين جميعاً»⁽³⁾. كما أنه يفكر على حدّ سواء بمساعدة أولئك الذين، بسبب خيبة أملهم بالطرائق المغلوطة التي قاموا بتجريبها، أصبحوا ميالين إلى الانصراف عن تلك الممارسة ذات القيمة النفيسة؛ فهذا الكتاب، تصدياً لتلك الأغلاط، سوف يكون مثل دواءٍ للخلاص - *therapeia soteriodes* -⁽⁴⁾. غير أن تفكير أرتيميدور يهتم أيضاً «بكلّ وافد» من القراء الذين هم بحاجة إلى تحصيل معلومات أولية⁽⁵⁾؛ إنه في جميع الأحوال مثل كتاب تعليمي في الحياة اليومية أراد تقديمه، ومثل أداة يمكن استخدامها على مرّ العمر وما فيه من ظروف. وقد أخذ على نفسه أن يفرض على تحليلاته «النظام نفسه والتتابع نفسه، تماماً كما في الحياة».

(1) SYNÉSIOS, Sur les songes, trad. Druon, 15-16 (1)

(2) Artémidore, La Clef des songes, I, 12 et III, conclusion (2)

(3) Ibid, IV, préface (3)

(4) Ibid, dédicace (4)

(5) Ibid, III, conclusion (5)

وهذا الطابع للكتاب بأنه «كتاب تعليمي للحياة اليومية» ملموسٌ جدًا عند مقارنة نصّ أرتيميدور بـ«مقالات» أريستيد - ذلك العليل المهموم الذي أمضى سنواتٍ وسنوات يلتقط بسمعه ما يُرسله إليه الربّ من أحلام على امتداد تقلّبات مرضه، والعلاجات التي لا عدّ لها ولا حصر والتي كان يقوم بها. يمكننا التنويه هنا إلى أنّ أرتيميدور لم يكن لديه تقريبًا أيّ مكان للعجائب الدينية؛ فكتاب أرتيميدور، خلافًا لما هو عليه حال العديد من النصوص الأخرى من هذا النوع، لا يرتبط بممارسات شفاء طقوسية، حتى وإن أشار، في مقولةٍ مأثورة، إلى أبولون دالي، «ربّ موطنه» والذي شجعه، والذي جاءه عند سادته وأمره، أو كاد، بكتابة هذا الكتاب⁽¹⁾. ناهيك أنه لا يفوته أن يشير إلى اختلاف عمله عن عمل مفسّري الأحلام مثل جيمينوس صور، وديميتريوس فالير، وأرتيمون ميليه الذين أوصوا بالزمامات وعلاجات منسوبة إلى ساراييس⁽²⁾. ألا فليس الحالم النموذجي الذي يتوجّه أرتيميدور بالخطاب إليه تقيًا قلقًا، تشغله الأوامر القادمة من علّ بل هو فردٌ «عادي»؛ وهو رجلٌ في معظم الأحيان (فأحلام النساء يُشار إليها كـ«رديف»، باعتبارها تنوعات ممكنة إذ يمكن لجنس الشخص أن يؤدي إلى تعديل معنى الحلم)؛ هو رجلٌ له أسرة، وأملاك، وغالبًا ما تكون له حرفة (له تجارة، وله محلّ)؛ وعنده في أغلب الأحيان خدم وعبيد (ولكن الحالة معروضة حين لا يملك ذلك). أمّا همومه الأساسية فهي متّصلة بصحته، وحياة وموت المحيطين به، نجاح مشاريعه، وصوله إلى الثروة، وقوعه في الفقر، زواج أبنائه، المهام التي قد يكلف بها بصورة عابرة في المدينة. فهؤلاء في واقع الأمر زبائن من متوسطي الحال. وهكذا فإن نصّ أرتيميدور يكشف جليًا طريقة معيشة، ونمط مشاغل، وهمومًا خاصة بأناس عاديين.

غير أنّ للكتاب أيضًا رصيّدًا نظريًا يذكره أرتيميدور في الإهداء الموجه إلى كاسيوس؛ إنه يريد إفحام خصومه من مفسّري الأحلام، هو يريد إقناع الريبيين غير المؤمنين كثيرًا بجميع تلك الأشكال من العرافة المستخدمة في محاولة لفكّ معيّات الإشارات المنبئة عن المستقبل. وها هو أرتيميدور يسعى لإرساء قناعاته اليقينية، لا على عرضٍ خالصٍ للنتائج في المقام الأول وإنّما على عملية مدروسة قوامها التحقيق والجدال المنهجي.

Ibid, II, conclusion (1)

Ibid, II, 44 (2)

ولا يزعم تخليه عن النصوص السابقة؛ فقد وجّه عنايته لقراءتها، لكنه لا يريد إعادة نسخها كما هو رائج غالباً؛ فما يشدّ عزمته ويستحثّه في «ما قيل سابقاً»، ليس الاستناد إلى سلطة توطدت أركانها، بل بالأحرى إلى التجربة في مداها الرحب وبكل ما فيها من تنوع. وقد أخذ على نفسه التفطيش عن تلك التجربة تحديداً ليس فقط عند بعض كبار المؤلفين بل كان يسعى حيثما وُجدت. وأرتيميدور فخوّر بنفسه - هذا ما يقوله في الإهداء، ويعود إلى استعراضه في متن الكتاب - بسبب رحابة آفاق تحقيقه وذلك لأن عمله لم يقتصر على تجميع عددٍ لا يُحصى من المؤلفات فحسب، بل لأنه قد طاف بدأب على جميع الحوانيت التي يمسك بها ويديرها، في جميع مفارق البحر الأبيض المتوسط، مفسّرو الأحلام والمتنبّون بالمستقبل. «بما يخصني، ما من كتاب عن تفسير الأحلام إلا واقتنيته، باذلاً كل جهدي لتحقيق هذه الغاية، لكنني أيضاً، رغم أن العرّافين في الساحات العامة موضع استهجان كبير، وهم الذين يسمّهم - أولئك الذين يلبسون ثوب الوقار ويطرفون بأجفانهم باستعلاء - مشعوذين، ومحتالين، ومهرّجين، وقد ازدريت ذلك الاستهجان، وتعاملت معهم لسنوات طويلة، وعانيت ما عانيت من الاستماع إلى أحلام قديمة وقد تحققت، سواء كان في بلاد الإغريق في المدن، وفي آسيا، وإيطاليا، وفي أهمّ الجزر وأكثرها سكاناً؛ فلم تكن هناك من وسيلة أخرى فعلياً لأصبح شديد المراس في هذا الفرع المعرفي⁽¹⁾». علماً وأن كل ما يرويه أرتيميدور لا يسعى تماماً إلى نقله على حاله، كما هو، وإنما لكان يخضعه لـ «التجربة» (peira) بما هي لديه «القانون الناظم» و«الشاهد» على كل ما يقول⁽²⁾. ويجب أن نفهم من هذا الأمر بأنه سوف يدقّق في المعلومات التي يعود إليها بتقريبها من مصادر أخرى، وبمجابتها بممارسته الخاصة، وبإعمال المناقشة العقلية والبرهان؛ وهكذا فلن يقال شيء «في الهواء» ولا «على سبيل الظن والتخمين». وهنا نتعرّف على طرائق التحقيق، وعلى الأفكار الأولية - بخصوص الـ historia أو الـ peira «التاريخ والتجربة»، وصيغ التدقيق و«التمحيص» المميّزة لتلك الحقبة، بتأثير مباشر إلى هذا الحدّ أو ذاك للتفكير الريبي، ولمصنّفات المعرفة ضمن نطاق التاريخ الطبيعي أو الطب⁽³⁾؛ وهكذا يقدّم نصّ

(1) Ibid, dédicace

(2) Ibid., II, conclusion

(3) R. J. White, dans son introduction à l'édition anglaise d'Artémidore, souligne plusieurs traces de l'influence empiriste et sceptique sur Artémidore. Cependant A.

H. M. KESSELS («Ancient System of Dream Classification», Mnemosune 1969, p. 391) affirme qu'Artémidore n'était qu'un praticien qui interprétait seulement le rêve qu'il avait quotidiennement à traiter.

أرتيميدور تفوقاً ملحوظاً بما يعرض تأملًا متأنياً حيال توثيق متوارث، واسع الأرجاء. في مثل تلك الوثيقة، لا يمكن أن يتعلّق الموضوع بالبحث عن مقولات لأخلاق متقشفة أو ظهور متطلبات جديدة في مادة السلوك الجنسي، بل هو يقدّم بالأحرى إرشادات حول حالات التقدير الرائجة أو المواقف المقبولة عمومًا. علمًا بأن التأمل الفلسفي غير غائب بالتأكيد عن هذا النصّ، فنجد فيه مراجع واضحة تُحيلنا إلى مشاكل وجدالات معاصرة؛ لكنها تتعلّق بعمليات فك المعمّيات وبمنهج التحليل، وليس بإصدار أحكام القيمة أو المضامين الأخلاقية. أمّا المادّة التي تتناولها التأويلات، ومشهديات الحلم التي تعالجها، على سبيل التنبؤ، والمواقف والأحداث التي تبشّر بها، فتتّمي إلى مشهد مشترك وتقليدي. يمكننا إذن مطالبة نصّ أرتيميدور هذا بتقديم شهادة على عرفٍ أخلاقي منتشر بما فيه الكفاية وراسخ دون شك منذ القدم. لكن علينا في الوقت ذاته ألاّ يغيب عن أفهامنا أن هذا النصّ إذا كان غزير التفاصيل، وإذا كان يقدّم عن الأحلام لوحة بخصوص مختلف الأفعال والعلاقات الجنسية الممكنة، فهو أكثر منهجية من أي كتاب آخر يعود إلى الحقبة نفسها، وليس بحالٍ من الأحوال دراسة أخلاقية هدفها في المقام الأول صياغة أحكام على تلك الأفعال والعلاقات. ولا يمكننا إلّا بصفة غير مباشرة تلمّس أحكام القيمة حول تلك المشاهد والأفعال المعروضة فيه، من خلال فكّ معمّيات الأحلام. فالمبادئ الأخلاقية غير مقترحة لذاتها؛ وإنّما نستطيع التعرّف عليها عبر مسارات التحليل تحديداً أي بتفسير التفسيرات. ما يعني أنه علينا التوقف ملياً عند عمليّات فكّ المعمّيات التي يضعها أرتيميدور قيد العمل، بحيث يصبح بالإمكان فيما بعد تبين الأخلاق الكامنة إضماراً في تحليلات الأحلام الجنسية.

1. يميّز أرتيميدور بين صبيغتين من الرؤى الليلية. فهناك أحلام ال- *enupnia*؛ وهي تترجم الحالات العاطفية الراهنة عند الشخص، إنها الأحلام التي «تواكب النفس في جريها»: فالمرء عاشق، ولذا فهو يشتهي حضور الموضوع المعشوق، ويحلم بأنه حاضر أمامه؛ أو يكون المرء محروماً من الطعام، فيشعر بالحاجة إلى أن يأكل، ويحلم بأنه منهمكٌ بتناول الأكل؛ أو حتى «ذاك المتخم بالطعام يحلم بأنه يتقيأ أو أنه يكاد يختنق⁽¹⁾» ومن هو خائفٌ من أعدائه يحلم بأنه يحاصرهم. فلمثل هذا النوع من الأحلام قيمة تشخيصية بسيطة: إنها أحلام يرتفع بنيانها في اللحظة الراهنة

(من الحاضر إلى الحاضر)؛ وهي تُعبر، في نطاق الجسد، عن نقص أو زيادة، وفي نطاق النفس، عن خوف أو رغبة.

أما أحلام ال-oneiroi فهي من صنفٍ مختلف. وها هو أرتيميدور يكتشف طبيعتها ووظيفتها بسهولة بالرجوع إلى «الاشتقاقات اللغوية» الثلاثة التي يقترحها بصدد تلك المفردة. فال-oneiroi هو ما to on eirei، «ما يقول الموجود»؛ إنه يقول ما هو، مذ ذاك، ضمن سياق التسلسل الزمني، وما سوف يحصل كحدث في مستقبل قريب أو بعيد. كما أنه يُمثل ما يفعل فعله في النفس محرّضاً إياها - oreinei؛ فالحلم يقوم بتعديل النفس، إنه يشكّلها ويقولبها؛ هو يجعلها في حالات استعداد ويستحث فيها تحرّكات متطابقة مع ما يُعرض أمامها. كما يتمّ التعرف أخيراً في تلك المفردة على oneiros، اسم متسوّل إيتاك، إيروس، وكان يحمل الرسائل التي عُهد بها إليه⁽¹⁾؛ إذن، مفردة مقابل مفردة، enupnion وoneiros هما في تعارض؛ فالمفردة الأولى تتكلّم عن الفرد، والثانية عن أحداث العالم؛ إحداهما مشتقة من حالات الجسد والنفس، أما الأخرى فهي استباق في سيرورة السلسلة الزمنية؛ إحداهما تُبرز لعبة الأكثر من الحدّ والأقلّ من الحدّ ضمن نطاق المشهيات والمنفّرات؛ والأخرى تعطي إشارة للنفس، وفي الوقت ذاته، تقوم بتشكيلها. من طرف، تقول أحلام الرغبة واقع النفس في حالتها الحاضرة؛ ومن طرف آخر، تقول رؤى الموجود مستقبل الأحداث في نظام العالم.

ثمّة تشابكٌ ثانٍ، يقدّم، ضمن إطار هاتين الزمرتين من «الرؤيا الليلية»، صيغة تمييز أخرى: ما يبدو بوضوح، بصورة شفافة، دون أن يقتضي العمل على جلاء المخفي والتفسير، وما لا يقدّم نفسه إلا بطريقة مجازية وضمن صورٍ تقول غير ما هو بادٍ في مظهرها الأوّل. في أحلام الحالة، يمكن ظهور الرغبة بحضور موضوعها الذي يمكن التعرف عليه بسهولة (إذ يرى المرء في الحلم المرأة التي يشتهيها)؛ كما يمكن أيضاً أن يتمّ الأمر بصورة أخرى على علاقة إلى هذا الحدّ أو ذاك مع الموضوع المعني. وهناك اختلافٌ متماثل في رؤى الأحداث: فمنها ما يشير بصورة مباشرة، مبيّناً ما قد أصبح موجوداً بحالة مستقبل: إذ يرى المرء في الحلم غرق السفينة التي يبحر عليها والتي هي في طريقها إلى الغرق؛ كما يرى نفسه مصاباً بالسلاح الذي سوف يُجرح به في اليوم التالي: وتلك هي الرؤى التي يقال عنها «افتراضية». ولكن ثمّة

.Ibid, I, 1. Cf. Odyssée, XVIII, 7 (1)

حالات أخرى، تكون العلاقة بين الصورة والحادث غير مباشرة: فتحطم السفينة لدى اصطدامها بحاجز صخري يمكن ألا يعني الغرق، ولا حتى حدوث كارثة، وإنما عند العبد الذي يرى مثل هذا الحلم، اعتناقه القريب من العبودية؛ وتلك هي تحديدًا الرؤى «الرمزية».

ألا فإن الانتقال بين هذين التمييزين يطرح على المفسر مشكلةً عملية. وليكن لدينا رؤيا ما في الرقاد: فكيف السبيل للتعرف ما إذا كنا أمام حلم حالة أم أمام رؤيا حادث؟ وكيف نحدد ما إذا كانت الصورة تدل دلالة مباشرة على ما تبينه، أو إذا كان علينا الافتراض بأنها تعبير عن أمرٍ آخر؟ وبعرضه لهذه الصعوبة في الصفحات الأولى من الكتاب الرابع (الذي وضعه بعد الكتب الثلاثة الأولى) يُبرز أرتيميدور مدى الأهمية الأولية بالتساؤل عن حالة الشخص الحالم. فمن المؤكد تمامًا، كما يشرح، بأن أحلام الحالة لا يمكنها أن تحدث عند النفوس «الفاضلة»؛ حيث أن تلك النفوس، في حقيقة الأمر، عرفت كيف تحكم السيطرة على توجهاتها اللاعقلانية، إذن على أهوائها - من رغبة أو خوف: كما تعرف أيضًا كيف تحافظ على الجسد متوازنًا بين الحرمان والإفراط؛ لذلك لا توجد لديها اضطرابات، إذن لا وجود لتلك «الأحلام» الـ (enupnia) التي يجب على الدوام فهمها كمظاهر معبرة عن حالات عاطفية. ناهيك أنها فكرة شديدة الانتشار عند الفضيلة علامتها اختفاء الأحلام التي تعبّر أثناء النوم عن الشهوات أو التقلبات اللاإرادية في النفس والجسد. كان سينيكا يقول: «أحلام النائم متخبطة كتخبط نهاره»⁽¹⁾. كما كان بلوتارك يستند على زينون للتذكير بأن من علامات التقدم الكفّ عن استمتاع المرء بأفعالٍ شائنة في الأحلام. ويعرض لحالة أولئك الأشخاص الذين لديهم من القوة في الأمسيات ما يمكنهم من محاربة أهوائهم ومقاومتها، ولكنهم، مع حلول الليل «يتحرّرون من الآراء العامة ومن القوانين» ولا يعود لديهم خجل: حينذاك يستيقظ ما في أعماقهم من أمور لا أخلاقية ومن فحش وفجور⁽²⁾.

في جميع الأحوال، يرى أرتيميدور بأن الأحلام حين تحدث يمكنها أن تتخذ شكلين اثنين: عند معظم الناس، تظهر الرغبة أو النفور ظهورًا مباشرًا ودون مواربة؛ لكنها لا تظهر إلا بعلامات عند أولئك الذين يحسنون تفسير أحلامهم الخاصة؛

.Sénèque, Lettres à Lucilius, 56, 6 (1)

.PLUTARQUE, Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus, 12 (2)

وذلك لأن نفوسهم «تلعب معهم ألعاباً أكثر تحايلاً». وهكذا فالإنسان الذي لا خبرة لديه في مجال تفسير الأحلام، يرى في الحلم المرأة التي يشتهيها أو الموت الذي يشتهي بهلفة لمعلمه. أمّا النفس المتشككة أو البارعة عند الخير فترفض بمعنى من المعاني أن تُظهر له حالة الشهوة التي هو عليها؛ وهاهي تلجأ إلى الحيلة وبالتالي، بدلاً من أن يرى ببساطة المرأة التي يشتهيها، سوف يرى الحالم صورة شيء ما يشير إليها: «حصاناً، مرآة، مركباً، البحر، أنثى وحش من الوحوش، ثوباً نسائياً». ويورد أرتيميدور حالة ذلك المصوّر من كورنث، وهو دون شك ذو نفس خبيثة، وكان يرى في الحلم انهيار سقف بيته وعملية قطع رأسه شخصياً؛ ما يفترض وكأننا هنا حيال علامة تشير إلى حادث مستقبلي؛ ولكنه كان حلم حالة: فالرجل كان يشتهي موت معلمه - الذي هو مستمرٌّ على قيد الحياة، كما ينوّه أرتيميدور في إشارة عابرة⁽¹⁾.

وأما ما يتعلّق بالرؤى، كيف السبيل إلى التمييز فيها بين تلك الشفافة و«الافتراضية» والأخرى التي تعلن عن حادثٍ ما بصورة رمزية من خلال ما تعرضه بصورة مغايرة؟ فإذا نحينا جانباً الصور الخارقة التي تتطلب تفسيراً بكل وضوح، فإن الصور التي تعلن إعلاناً صريحاً عن حادثٍ ما سرعان ما يثبت الواقع صحتها: فالحادث يأتي من بعدها دون تأخير؛ إن الرؤيا الافتراضية مفتوحة على ما تبشّره، بحيث لا تدع للتفسير تدخلاً ممكناً ولا مهلةً مستوجبة. وهكذا فالرؤى الرمزية يتمّ التعرف عليها بسهولة بسبب أنها لا تستتيع تحقّقاً مباشراً: حينذاك من المناسب تناولها من أجل تفسيرها. كما نضيف بأن النفوس الفاضلة - التي ليس لها أحلام، وإنما رؤى لا غير - لا تعرف في أغلب الأحيان سوى الرؤى الواضحة المعروفة في الأحلام الافتراضية. ولم يكن على أرتيميدور تفسير هذا الامتياز: فالعرف السائد يقول بأن الآلهة تكلمّ النفوس تلك بصورة مباشرة. هنا يجب أن نتذكّر أفلاطون، في كتابه «الجمهورية»: «حين هدأ هذين القسمين من النفس [قسم الشهوة وقسم الغضب] وحرك القسم الثالث حيث تستقر الحكمة، ليُخلد في النهاية إلى الراحة، ألا فضمن هذه الشروط، كما نعلم، تحقق النفس الوصول الأمثل إلى الحقيقة⁽²⁾». وفي رواية شاريتون أفروديزيا، في الآونة التي لامست فيها كاليريويه نهاية اختباراتها، وحين أصبحت مستحقة للمكافأة لقاء معركتها الطويلة لصون فضيلتها، ها هي رؤيا «افتراضية» تعلن استباقاً نهاية الرواية

ARTÉMIDORE, La Clef des songes, IV, préface (1)

.PIATON, République, IX, 572 a-b (2)

وهي من طرف الربّة الحامية لها في الوقت نفسه نبوءةٌ ووعد: «رأت نفسها ما تزال عذراء في سيراكوزا، داخلّة إلى معبد أفروديت، ثمّ على طريق الإياب، وهي تلمح شيرياس ومن بعد ذلك، في يوم الزفاف، تزيت المدينة كلها بأطواق الزهر، وهي نفسها كانت مصحوبة بالدها والدتها اللذين كانا يرافقانها إلى بيت خطيبها⁽¹⁾». ويمكننا إنشاء الجدول التالي بخصوص العلاقات التي وضعها أرتيميدور للتمييز بين أنماط الأحلام، وصيغتها التعبيرية، وحالات الشخص المعنيّ:

في النفوس الفاضلة		أحلام الحالة		رؤى الأحداث	
		مباشرة	بالإشارات	افتراضية	رمزية
في النفوس العادية	ذات خبرة		أبداً	أغلب الأحيان	
	ليس لديه خبرة	أغلب الأحيان			أغلب الأحيان

والخانة الأخيرة في الجدول - خانة الأحلام الرمزية عن الأحداث كما تنجلي في النفوس العادية - هي التي تحدّد نطاق عمل «تفسير الأحلام». فهنا يوجد التفسير الممكن، ما دامت الشفافية غير متوافرة في الرؤيا بل هناك استخدام صورة للحديث عن صورة أخرى؛ هنا مكمّن التفسير المفيد، حيث أنه يتيح الاستعداد لمواجهة حادث غير فوريّ.

2. يتمّ فكّ شيفرة الرمز الموجود في الحلم عن طريق التماثل. وهذا ما يعود إليه أرتيميدور مرّات عديدة: لأن فن تفسير الأحلام يستند على قانون التشابه الذي يقوم على «مقاربة الشبيه بالشبيه»⁽²⁾.

يشغل أرتيميدور هذا التماثل على مستويين؛ فالأمر في البداية يتعلق بتماثل طبيعة الصورة في الرؤيا مع عناصر مستقبل تعلن عنه. ويستخدم أرتيميدور، لتعقّب هذا التماثل، وسائل مختلفة: الماهية النوعية (رؤية حلم عن وعكة يمكن أن تعني «حالة سيئة» تصيبه في الصحة أو الثروة؛ ورؤية حلم فيه طين يعني بأن الجسم سوف يغرق تحت عناصر مؤذية)؛ وتماهي الكلمات (فالكبش يعني القيادة بسبب لعبة كلمتيّ kreion - krios)⁽³⁾؛ والقاربة الرمزية (الحلم بأسد إشارة تدل على الانتصار عند

.CHARTON d'Aphrodisias, Les Aventures de Chaeréas et de Callirhoé, V, 5 (1)

.Artémidore, op. cit., II, 25 (2)

Ibid., II, 12. Cf. la note de A.-J. Festugière, p. 112 (3)

البطل الرياضي؛ والحلم بعواصف إشارة تدل على مصيبة)؛ ووجود اعتقاد ما، مثل شعبي، فكرة ميثولوجية (فالدب يعني امرأة كاليستو الأركادي)⁽¹⁾، وأيضاً الانتماء إلى زمرة واحدة في الحياة: وهكذا يمكن للزواج والموت أن يفسّر كلاهما الآخر في الحلم، لأنّ الاثنين معاً يعتبران كـ telos، كنهاية (غاية أو ختام) في الحياة⁽²⁾، وتشابه التطبيقات (« فالزواج من عذراء معناه الموت عند من هو مريض، لأن جميع المراسيم التي تواكب الزواج هي التي تواكب الجنازة أيضاً »)⁽³⁾.

ولدينا أيضاً التماثل بالقيمة. وهنا نحن حيال نقطة كبرى إذ أنه على تفسير الأحلام وظيفة تحديد ما إذا كانت الأحداث التي سوف تقع حسنة أم لا. وذلك لأن ميدان المدلول في الرؤيا، مقسّم في نصّ أرتيميدور بتوزيع ثنائي قوامه الجيد والسيئ، السعد والنحس، السعادة والشقاء. والسؤال إذن هو التالي: كيف يمكن للفعل المائل في الرؤيا أن يبيّن القيمة الخاصة بالحادث الذي سوف يقع؟ المبدأ العام بسيط. وذلك أن مطلق رؤيا تحمل تشخيصاً مستحسنًا إذا كان الفعل الذي تعرضه حسناً بحدّ ذاته. ولكن كيف تُقاس هذه القيمة؟ يقترح أرتيميدور ستة معايير. هل الفعل المعروف متوافق مع الطبيعة؟ هل هو متوافق مع القانون؟ هل هو متوافق مع التقاليد؟ هل هو متوافق مع الـ techne - أي مع القواعد والتطبيقات التي تتيح للعمل الوصول إلى غاياته؟ هل هو متوافق مع الزمن (ما معناه: هل يتم إنجازه في الوقت وفي الظروف المناسبة؟) وختاماً، ماذا عن اسمه (هل يحمل اسمًا هو بحدّ ذاته ذو فائدة حسن)؟ «المبدأ العام يقول بأن جميع الرؤى في الحلم إذا كانت متوافقة مع الطبيعة أو القانون، أو التقاليد، أو الفن، أو الاسم، أو الزمن فهي بشارة خير، أمّا جميع الرؤى المعاكسة فهي شؤم ودون منفعة⁽⁴⁾». ومما لا شك فيه إنّ أرتيميدور سرعان ما يُضيف بأن هذا المبدأ ليس شاملاً وأن فيه استثناءات. إذ يمكن وجود انعكاس في القيمة. فبعض الرؤى «الجيدة من الداخل» يمكن أن تكون «سيئة في الخارج»: فالفعل المتخيّل في الرؤيا مستحبّ (وهكذا فالحلم بتناول العشاء مع إله هو بحدّ ذاته إيجابي، ولكن الحادث المتنبّأ به سلبيّ) (وذلك إذا كان ذلك الإله كرونوس، المقيد بحباله، لأن

.Ibid., II, 12 (1)

.Ibid., II, 49 et 65 (2)

.Ibid., II, 65 (3)

.ibid, IV, 2 (4)

الصورة تعني حينذاك الذهاب إلى السجن⁽¹⁾. وبالمقابل ثمة رؤى هي على العكس «سيئة من الداخل» و«حسنة في الخارج»: فهذا عبدٌ يحلم بأنه في الحرب؛ وهذا إعلانٌ عن انعتاقه من العبودية، لأن الجندي لا يمكن أن يكون عبدًا. هناك إذن هامش كبير من التنويعات الممكنة، بصدد الإشارات والمدلولات الإيجابية أو السلبية. ولسنا حيال لا يقينية من غير الممكن التغلب عليها؛ وإنما نحن إزاء ميدان معقد يتطلب أن نأخذ بعين الاعتبار جميع جوانب الصورة الواردة في الحلم، وكذلك وضع من يرى الحلم.

قبل التطرّق إلى تحليل الرؤى الجنسية كما جاء لدى أرتيميدور، كان لا بدّ من هذه الالتفاتة الطويلة إلى حدّ ما لنمسك بآلية التفسيرات؛ ونحدّد كيفية ظهور التقويمات الأخلاقية للأفعال الجنسية ضمن سياق عرافة الأحلام الممثّلة لها. ونحن نجانب فعليًا دواعي الحيطّة والحذر إذا استخدمنا هذا النصّ كوثيقة مباشرة عن قيمة الأفعال الجنسية ومشروعيتها. فأرتيميدور لا يقول إن كان مستحسنًا أم لا، أخلاقيًا أم لا، ارتكاب ذلك الفعل، لكن إن كان حسنًا أم سيئًا، إن كان من المفيد أو المخيف، أن يحلم المرء بأنه يرتكبه. وهكذا فالمبادئ التي يمكن استخلاصها لا تنطرق إلى الأفعال بحدّ ذاتها، وإنما إلى من يقوم بها، أو بالأحرى إلى الممثّل الجنسيّ باعتباره يقوم، في مشهدية الحلم بدور مؤلّف الرؤيا وأنه بذلك يشير إلى الخير أو الشرّ الذي سوف يحلّ به. والقاعدتان الأكبر في «تفسير الأحلام» - ألا وهما أن الرؤيا «تقول الكينونة» وأنها تقولها في صيغة التماثل - تفعّلان فعلهما هنا بالطريقة التالية: يقول الحلم الحادث، السعد أو النحس، الازدهار أو المصيبة، وهي الأمور التي سوف تطبع بطابعها في الواقع حالة كينونة الشخص، كما تقول ذلك من خلال علاقة تماثل مع حالة كينونة - حسنة أو سيئة، مستحبة أو غير مستحبة - عند الشخص باعتباره الممثّل على منصّة الحلم الجنسية. علينا ألاّ نفتش في هذا النصّ عن كود ينظّم ما يجب وما لا يجب القيام به؛ وإنما عن الكاشف الذي يجلو أخلاقية الشخص، كما كانت واستمرت في عصر أرتيميدور.

.Ibid., 1, 5 (1)

التحليل

يخصّص أرتيميدور أربعة فصول للرؤى الجنسية⁽¹⁾ ويجب أن نضيف إليها العديد من الحواشي المتفرقة. وقد نظّم تحليله حول التمييز بين ثلاثة أصناف من الأفعال: الأفعال المتوافقة مع القانون (Kata nomon)، وتلك المناقضة لها (para nomon)، وتلك المناقضة للطبيعة (para phusin). وهذا تقسيم بعيد كل البعد عن كونه واضحاً: إذ ما من تعريف لأيّ من تلك المفردات؛ ولا نعلم كيف تتمفصل الزمر المشار إليها، أو في صورة ما إذا توجّب علينا من تعابير «مناقضة للطبيعة» أن نفهم بأننا حيال تقسيم فرعي يدخل في «المناقضة للقانون»؛ وثمة أفعال تظهر في حقلين في الوقت نفسه. لن نفترض إذن تصنيفاً متيناً يقوم بترتيب كل فعل جنسي ممكن ضمن خانة، إما المشروع، أو غير المشروع، أو المناقض للطبيعة. لكن إذا ما لاحظنا هذه الترتيبات في تفاصيلها، فهي تسمح مع ذلك بظهور ما يساعد على بعض الفهم.

1. وليكن تناولنا بادئ ذي بدء للأفعال «المتوافقة مع القانون». إن هذا الفصل، أمام نظرنا المراجعة له، يبدو كما لو أنه يمزج بين أشياء عديدة مختلفة: الدعارة والزواج، معاشرة البغايا، اللجوء إلى العبيد في البيت، العادة السرية عند خادم. ولو هله، فلندع جانباً المعنى الذي من المناسب إسناده إلى تلك الفكرة العامة عن التوافق مع القانون. في حقيقة الأمر، هناك مقطع من هذا الفصل يضيء إضاءة كافية سيرورة التحليل. وي طرح أرتيميدور كقاعدة عامة؛ أن النساء في الرؤيا هنّ «صور النشاطات التي يجب على الحالم أن يقوم بها. وبالتالي أيّا كانت المرأة وأيّاً كان الوضع الذي هي فيه، فنشاطها سوف يضع الحالم ضمن ذلك الوضع تحديداً⁽²⁾». يجب أن نفهم أن ما يحدّد عند أرتيميدور المعنى المستقبلي للرؤيا، وبالنتيجة وبطريقة ما القيمة الأخلاقية للفعل

.Chap. 77-80 de la I» partie (1)

.Ibid., I, 78 (2)

موضوع الحلم، هو وضع الشريك أو الشريكة، وليس شكل الفعل بحد ذاته. وهذا الوضع، يجب أن نفهمه بالمعنى العريض للكلمة: إنه الموقع الاجتماعي لـ «الآخر»؛ بمعنى هل هو متزوج أم لا، حرٌّ أم عبد؛ بمعنى أن يكون شابًا أو عجوزًا، غنيًا أو فقيرًا؛ كما يشير إلى وظيفته، وإلى المكان الذي يتم فيه اللقاء معه؛ ويشير أيضًا إلى الوضعية التي يشغلها نسبيًا عند الحالم (زوجة، عشيقة، من العبيد، يافع تحت الوصاية، إلخ). ومن هناك يمكننا أن نفهم، خلف الفوضى الظاهرية، الطريقة التي يتسلسل بها سير النص: إنه يواكب نسق الشركاء الممكنين، حسب مواقعهم، والرابطة التي تربطهم بالحالم، والمكان الذي يلتقي فيه هذا الحالم بهم.

الشخصيات الثلاث الأولى التي يعرضها النص تعيد ترتيب الأصناف الثلاثة من النساء اللواتي يمكن وصول المرء إليهن: الزوجة، العشيقة، البغي. فإذا حلم المرء بأن له علاقة مع زوجته بالذات فهذا أمر يحمل إشارة مستحبة، لأن الزوجة على علاقة تماثل طبيعي مع الحرفة والوظيفة؛ وكما الحال في هذين الميدانين، تمارس عليها علاقة معترفٌ بها وشرعية؛ ومنها، تُستمدّ فائدة لمن يشتغل في مجالٍ مزدهر؛ واللذة المجتناة في مواقعها تبشّر باللذة التي سوف يتمّ الحصول عليها من العمل. لا وجود لأي اختلاف بين الزوجة والعشيقة. لكن حالة البغايا مختلفة. والتحليل المقترح من طرف أرتيميدور يشير من الفضول ما فيه الكفاية: فالمرأة بحد ذاتها، كموضوع تُستمدّ منه لذة، لها قيمة إيجابية؛ وهؤلاء البغايا - اللواتي يطلق عليهن القاموس المؤلف أحيانًا اسم «العاملات» - هنّ موجودات لتوفير تلك اللذات، وهنّ «يستسلمن دون أن يرفضن أي شيء». مع ذلك ثمة «خجلٌ ما» عند معاشره هذا الصنف من النساء - خجل وأيضًا تبديد؛ وهذا ما ينتقص قليلًا من القيمة، دون شك، بصدد الحادث المعلن عنه في الحلم الذي يظهر فيه. لكنّ ما يسبّب قيمة سلبية إنما هو مكان البغاء على وجه الخصوص: ويعود ذلك إلى سببين، أحدهما من نسقٍ لساني: فإذا كان الماخور يُذكر باستخدام كلمة تدل على مشغل أو حانوت (ergasterion) - ما يتضمّن دلالات مستحبة، فهو يُدعى أيضًا، كما المقبرة، «محلّ لجميع الناس»، «المحلّ العمومي». أمّا السبب الآخر فيمسّ إحدى النقاط التي تُثار أحيانًا أيضًا في الأخلاقية الجنسية عند الفلاسفة والأطباء: التبديد دون جدوى للمني، هدره، دون فائدة الحصول على

النسل الذي يمكن للمرء أن يؤمنه. فهذا سببٌ مضاعف يمكن أن يجعل من التردد على البغايا، في الرؤيا، دلالة تشخيصية على الموت.

استكمالاً للثلاثية الكلاسيكية، زوجة - عشيقة - بغي، يعرض أرتيميدور نساء المصادفة العابرة. حينذاك تكون قيمة الرؤيا في المستقبل مثل «القيمة» الاجتماعية للمرأة موضع الحلم: أهي غنيّة، حسنة الهمدام، مزيّنة بكثير من الحليّ والجواهر، أهي متجاربة؟ هنا تعدّ الرؤيا بأمرٍ فيه كل الربح والفائدة. أما إذا كانت شمطاء، قبيحة، فقيرة، وإذا كانت لا تتجاوب من تلقاء نفسها، فالرؤيا غير حسنة الطالع.

ويقدّم أهل المنزل صنفاً آخر من الشركاء الجنسيين، صنف الخدم والعبيد. نحن هنا في نطاق الامتلاك المباشر: فالعبيد لا يشيرون إلى الثروة عن طريق التماثل؛ بل هم جزءٌ لا يتجزأ من الثروة. وبالتالي فلا مجال للجدال بأن اللذة في الحلم مع هذا النوع من الأشخاص تدلّ على أن المرء «سوف يحصل على لذة من ممتلكاته، وأنها حسب الظواهر، سوف تصبح أكبر وأروع». هنا يمارس المرء إحدى حقوقه؛ يستمدّ فائدة من أرزاقه. وهي بالتالي أحلام مستحسنة تحقق موقعاً وشرعية. ولا يهمّ، بالتأكيد، جنس الشريك، بتّ أم صبيّاً، وإنما المهم أن الأمر يتعلّق بعدد. بالمقابل، يعطي أرتيميدور قيمة لتمييز هامّ: التمييز لوضعية الحالم في الفعل الجنسي: أهو إيجابيّ أم سلبيّ؟ أن يكون «تحت» خادمه، انقلاب التراتب الاجتماعي في الحلم، فهذا أمرٌ سيّء الطالع؛ وهنا إشارة إلى أن الحالم سوف يُصاب ممن هو أدنى منه، ضررٌ أو أنه سوف يكون موضع احتقاره. وبعد التأكيد القطعيّ على أن الأمر يتعلّق هنا، ليس بخطأ مناقض للطبيعة، وإنما بالضبط باعتداء على المقامات الاجتماعية وبتهديدٍ موجهٍ إلى سلامة علاقات القوة. كما يمرّ أرتيميدور مرور الكرام بإشارة تنوّه إلى القيمة السلبية أيضاً في الرؤى التي يكون فيها الحالم الذي يحلم بامتلاك عدوّ، أو شقيقه بالذات، البكر أو الصغير (فهذا ما يقطع المساواة).

ومن ثمّ تطلّ مجموعة العلاقات الجنسية. مستحسنٌ، الحلم الذي يكون فيه الحالم على علاقة مع امرأة يعرفها، إن لم تكن متزوجة، وإن كانت غنيّة؛ وذاك لأن المرأة التي تسلّم نفسها لا تهب جسمها فحسب، وإنما كل «ما له علاقة بجسمها»، من (ثياب، وحليّ، وبصفة عامة كل الخيرات المادية التي بحوزتها). بالمقابل، يكون الحلم غير مستحسن إذا كان الأمر يتعلّق بامرأة متزوجة؛ لأنها تحت سلطة زوجها؛

فالقانون يمنع الوصول إليها، ويعاقب الزانيات؛ ويجب على الحالم، في هذه الحالة، توقع أن تطاله مستقبلًا عقوبات من ذلك الصنف. هل في الحلم يرى أنه في علاقة مع رجل؟ إذا كانت امرأة هي التي ترى هذا الحلم (وهنا أحد المقاطع النادرة في النص حيث يُقام وزنٌ لأحلام النساء)، فالحلم مستحسنٌ في جميع الحالات، لأنه متوافق مع الأدوار الطبيعية والاجتماعية للمرأة. أمّا إذا كان الحالم رجلاً ويرى في الحلم أنه في علاقة امتلاك مع رجل آخر، فعنصر التمييز الذي يتيح إعطاء صفة مستحسن أو غير مستحسن مرتبط بالمكانة النسبية للشريكين: يكون الحلم حسنًا إذا كان من يقيم العلاقة معه ويجمعه أكبر سنًا منه وأكثر غنى (فهذا فيه وعدٌ بهدايا)؛ ويكون سيئًا إذا كان الشريك الإيجابي أصغر عمرًا وأشد فقرًا منه - أو حتى مجرد أنه أفقر منه: فهذا يعني في الحقيقة مصروفات.

والمجموعة الأخيرة من الرؤى المتوافقة مع القانون تتعلق بالعادة السريّة. وهي في ترابط وثيق مع فكرة العبودية: لأنها خدمة يؤديها المرء لنفسه بالذات (فاليدان خادمان يلبيان طلبات القاضي - المعلم) ولأن الكلمة التي تعني «ربط على المشنقة» عند جلد العبد بالسوط تعني أيضًا حدوث الانتصاب. فثمة عبد حلم بأنه يحقق لسيده العادة السريّة، وكان أن حُكم عليه، في أرض الواقع، بالجلد من طرف سيده. وهنا نرى المدى الأقصى لكل «ما هو متوافق مع القانون»؛ فهو يشمل العلاقات الزوجية على حدّ سواء، والعلاقات مع عشيقة، كما يشمل أيضًا العلاقة، سلبيًا أم إيجابيًا، مع رجل آخر، وحتى العادة السريّة.

2. أمّا المجال الذي يعتبره أرتيميدور بالمقابل كمجالٍ «مناقضٍ للقانون» فيتألف بصورة جوهرية من سفاح الأقارب⁽¹⁾. وفوق هذا فالسفاح هنا يعني حصرًا العلاقات بين الأبوين والأبناء. وأمّا سفاح الإخوة والأخوات، فيندرج ضمن علاقة أب - بنت إذا كان بين أخ وأخته؛ بالمقابل، حين تكون العلاقة بين أخوين، يدو أرتيميدور مترددًا حيال الفئة التي يضع فيها تلك العلاقة: فهي فئة katanomon أم فئة paranomon وفي جميع الأحوال، يتكلّم عنها في الفئتين.

حين يحلم الأب بأن له علاقة مع ابنته أو ابنه تكون الدلالة عمليًا على الدوام دلالة غير مستحسنة. أولًا لأسباب جسدية مباشرة: إذا كان الابن أو الابنة في سنّ صغيرة

Ibid., I, 79-80 (1)

- أقل من خمسة أو عشرة أعوام، فالضرر الجسدي، الناتج عن مثل ذلك الفعل، ينشأ بموته أو مرضه (موتها أو مرضها). وإذا كان الابن أو الابنة أكبر سنًا، يظل الحلم سنيًا لأنه يفعل علاقات مستحيلة أو مشؤومة. فاستمتاع الأب بابنه، «تبيد» بذاره فيه، عمل لا فائدة من ورائه؛ تبيدٌ دون جدوى ولا يمكن الحصول منه على أية منفعة وهو بالتالي إنذارٌ بفقدان مبلغ كبير من المال. وزواجه منه، حين يكون الابن قد أصبح مكتمل الرجولة، وحيث أن الأب والابن البالغ لا يمكنهما التعايش في بيت دون نزاع لأنهما مختصمان لمن تكون القيادة، فيكون الحلم قطعًا سيئًا الطالع. ثمّة حالة وحيدة، يكون فيها هذا الصنف من الرؤى حسنًا: حين يقوم الأب بسفرة مع ابنه وأن هناك قضية مشتركة يجب إنجازها معه؛ ولكن إذا كان الأب، في مثل تلك الأحلام، في وضعية سلبية (أكان الحالم الأب أم الابن)، تكون الدلالات مشؤومة: لأننا أمام انقلاب نظام المراتب الاجتماعية، ومحاور الهيمنة والنشاط. فالـ «امتلاك» الجنسي للأب من طرف الابن فيه إعلانٌ عن عداوة ونزاع⁽¹⁾. وحلم الأب بمجامعة ابنته ليس أفضل حالًا. فإما أن هذا «التبيد»، في جسم ابنة مآلها ذات يوم أن تتزوج حاملًا معها إلى بيت رجل آخر بذار الأب، يحمل نذير خسارة مالية كبيرة. وإما أن هذه العلاقة، إذا كانت الابنة متزوجة، تدل على أنها سوف تترك زوجها، وتعود إلى بيت أهلها، وبالتالي لا بد من الإنفاق عليها؛ ولا يكون الحلم مستحسنًا إلّا في حال أن الأب فقير والابنة قد تعود غنية، وبالتالي تكون قادرة على الإنفاق على والدها⁽²⁾.

وبطريقة قد تبدو غريبة، فإن سفاح الأم (وهو في تصوّر أرتيميدور يعني دائمًا سفاح ابن - أم ولا يعني أبدًا أم - ابنة) غالبًا ما يكون حاملًا لبشائر خير. فهل يحقّ لنا بذلك أن نستنتج، وفق مبدأ أرتيميدور القائل بتشابك القيمة المستقبلية مع القيمة الأخلاقية، بأن سفاح أم - ابن لا يُعتبر موضع ذمّ بصورة جوهرية؟ أم يجب علينا أن نرى فيه أحد الاستثناءات الواردة سلفًا عند أرتيميدور، في نطاق المبدأ العام الذي يعلن عنه؟ ما من شك بأن أرتيميدور يعتبر سفاح أم - ابن مدانًا. لكن، ما يلفت الانتباه أنه يُضفي عليه قيمًا مستقبلية غالبًا مستحسنة، إذ يجعل من الأم نوعًا من «الموديل» ومثل رجم

(1) تجدر الإشارة إلى تفسير في الكتاب IV، ص. 4، حيث اختراق الأب لابنه مع شعور باللذة يعني بأن الابن سوف يعيش؛ أمّا إذا كان الشعور بالألم، فهذا يعني أن الابن سوف يموت. ويشير أرتيميدور بخصوص هذه الحالة إلى أن الشعور المرافق للفعل هو ما يحدّد معنى الحلم.

.La Clef des songes, I, 78 (2)

لعدد كبير من العلاقات الاجتماعية، ومن النشاطات المختلفة. وذاك لأن الأم هي المهنة؛ وبالتالي فإن مجامعتها تعني نجاح الابن في عمله وازدهار أحواله. والأم هي الوطن؛ ومن كان أسيرًا ويحلم بعلاقة معها يمكن أن يعني ذلك له أنه عائدٌ إلى وطنه، أو أنه سوف يعرف النجاح في الحياة السياسية. والأم أيضًا هي أرض الخصب التي خرج الإنسان منها: فإذا كان للابن دعوى أمام المحاكم عند رؤيته لحلم سفاح، فهذا يعني أنه سوف تكون له الغلبة؛ وإذا كان مزارعًا، فهذا يعني الحصول على موسم وفير. ولكن الخطر كل الخطر على المرضى: فالدخول في تلك الأم - الأرض معناها أن الموت قادم.

3. تتيح الأفعال الجنسية «المناقضة للطبيعة» تقديم تفسيرين مفصلين ومتعاقبين: الأول يتصل بما يُبعد عن الوضعية التي حدّتها الطبيعة (وهذا التفسير المفصل يأتي كملحق بأحلام السفاح)؛ أما التفسير الثاني فيتصل بالعلاقات التي يحدّد فيها الشريك من خلال «طبيعته» الخاصة الطابع المناقض للطبيعة في الفعل الجنسي⁽¹⁾.

يطرح أرتيميدور مبدئيًا فكرة أن الطبيعة حدّدت لكل نوع تحديدًا تامًا شكل الفعل الجنسي عنده: وضعية طبيعية ووحيدة لا تخرج الحيوانات عنها: «من الحيوانات من يواقع الإناث من الخلف وهو فوقها مثل الحصان، والحمار، والعنزة، والثور، والوعل وباقي رباعيّات القوائم. ومنها من يتواصل بداية بالفم مثل الأفاعي، والحمام، وبنات عرس؛ أما إناث الأسماك فتلتقط المني الذي يقذفه الذكر». وبالطريقة نفسها، أعطت الطبيعة لبني البشر نمط مجامعة في غاية الدقة: وجهًا لوجه، حيث يتمدّد الرجل فوق المرأة. ضمن هذه الصيغة، يكون الاتصال الجنسي فعل امتلاكٍ كامل: شرط أن تكون المرأة «متجاوبة» وأن تكون «راضية»، فحينذاك يكون الرجل سيّدًا على «جسم صاحبتة بالكامل». وجميع الوضعيات الأخرى هي «ابتكارات الخروج عن الحدّ وعن الاعتدال وهي تجاوزات طبيعية تحصل بسبب السكر». وهناك دائمًا في تلك العلاقات غير الطبيعية نذير حدوث علاقات اجتماعية معيبة (علاقات سيئة، عداوة)، أو الإعلان عن عبور حالة سيئة من وجهة نظر اقتصادية (يكون المرء غير مرتاح البال، يكون في حالة «انزعاج»).

من بين هذه «المنوّعات» في تشكيلة الفعل الجنسي، يخصّ أرتيميدور غلمة

(1) Ibid., I, 79-80

الفم بنقمة فريدة. فاستنكاره-علمًا وأنه الموقف المنتشر أغلب الأحيان في «التاريخ القديم» - استنكارٌ عنيف⁽¹⁾: «فعلٌ مرعب»، «خطيئة أخلاقية» لا يمكن لحضورها في الحلم أن يحمل أية قيمة إيجابية إلا إذا كانت صدى لنشاط الحالم مهنيًا (إذا كان خطيئًا متكلمًا، عازف ناي، أو معلم بلاغة)، فهنا تفرغ غير ذي جدوى للبدار، وهذه الممارسة تبشر في الحلم بتبديد لا طائل من ورائه. إنه تعامل لا يتوافق مع الطبيعة، ويعيق من ثمَّ القبلية أو تناول الطعام سويًا، وهو نذير قطيعة، وعداوات، وأحيانًا الموت.

غير أنه لدينا طرائق أخرى للخروج عن الطبيعة في العلاقات الجنسية، من خلال طبيعة الشريكين بالذات. هنا يعدد أرتيميدور خمس إمكانيات: علاقات مع الآلهة، مع الحيوانات، مع الجثث، علاقات مع الذات، وختامها العلاقات بين امرأتين. وضع الفئتين الأخيرتين في حقل الأفعال الجنسية البعيدة عن الطبيعة، فيه إشكالٌ محيرٌ أكثر مما هو الحال مع الفئات الأخرى. وعلاقة المرء مع نفسه لا يجوز أن يفهم منها أنها تعني العادة السرية؛ إذ أنَّ العادة السرية سبق التنويه بها من بين الأفعال الجنسية «المتوافقة مع القانون». والأمر هنا يتعلق، في نطاق علاقة المرء مع نفسه خارج الطبيعة، بإيلاج القضيب في جسم المرء ذاته، بالقبلة على قضيبه بالذات، وبامتصاص القضيب في الفم. الصنف الأول من هذه الأحلام يُنذر بالفقر، والعوز، والألم؛ بينما يحمل الصنف الثاني قدوم الأبناء، إذا لم يكن لدى المرء بعدً من أبناء، أو إيابهم، إذا كانوا غائبين؛ أمَّا الصنف الأخير فيدلُّ على أن الأبناء سوف يموتون، وأن المرء سوف يُحرَم من الزوجات والعشيقات (إذ لا حاجة لوجود زوجة حين يكون المرء قادرًا على استخدام نفسه بنفسه) أو أنه سوف يقع في وهدة الفقر.

وأمَّا العلاقات الجنسية بين النساء، فيمكننا التساؤل لماذا صُنِّفت ضمن زمرة الأفعال «الخارجة عن الطبيعة»، بينما صُنِّفت العلاقات بين الرجال في زمرةٍ أخرى؟ (وبصورة جوهرية ضمن زمرة الأفعال المتوافقة مع القانون). يعود السبب دون شك إلى شكل العلاقة التي يتمسك بها أرتيميدور، علاقة الإيلاج؛ إذ يُمكن بحيلة ما أن تختلس المرأة دور الرجل، وتتخذ بصورة مغشوشة وضعيته، لتجتمع امرأة أخرى. فما بين رجلين، الفعل الجنسي الذكري بامتياز هو الإيلاج، وهذا بحد ذاته لا يشكل

(1) P. Veyne, «L'homosexualité à Rome», in L'Histoire, janvier 1981, p. 78.

خروجًا عن الطبيعة (حتى وإن كان قد يُعتبر معيًّا، وغير لائق، لأحد الشريكين أن يقبل به). بالمقابل، إن مثل هذا الفعل الجنسي بين امرأتين، على الرغم من اللجوء إلى عمليات تحايل، وما هي عليه طبيعة كل منهما، يظلّ فعلًا خارجًا عن الطبيعة تمامًا كعلاقة بشريٍّ مع إله أو مع حيوان. ورؤية أحلام فيها مثل هذه الأفعال الجنسية تعني أن المرء سوف يقوم بنشاطات لا طائل منها، وأن المرأة سوف تنفصل عن زوجها، أو أنها سوف تصبح أرملة. كما يمكن للعلاقة بين الاثنتين أن تعني التواصل أو معرفة «الأسرار» النسائية.

الحلم والفعل

سَمَتَانِ اثْنَتَانِ تَجْدُرُ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِمَا لِأَنَّهُمَا تَطْبَعَانِ بِطَابِعِهِمَا كُلَّ تَحْلِيلِ الْحَلْمِ الْجَنَسِيِّ عِنْدَ أَرْتِيمِيدُور. بِدَايَةٍ، الْحَالِمُ حَاضِرٌ دَائِمًا فِي حَلْمِهِ الْخَاصِ؛ وَالصُّورُ الْجَنَسِيَّةُ الَّتِي يَفُكُّ أَرْتِيمِيدُورُ شَيْفَرَتَهَا لَا تَشْكَلُ أَبَدًا مُحَضَّ ظُهُورِ خَيَالِي بَسِيطٍ يَكُونُ الْحَالِمُ حَيَالِهِ فِي وَضْعِ الْمُتَفَرِّجِ وَيَجْرِي أَمَامَ نَازِلِهِ وَبَصُورَةٍ مُسْتَقَلَّةٍ عَنْهُ بَلْ هُوَ مُشَارِكٌ بِهِ دَائِمًا، وَيَقُومُ فِيهِ بِدَوْرِ الْمُمَثِّلِ الرَّئِيسِيِّ؛ مَا يَرَاهُ، إِنَّمَا يُمَثِّلُهُ هُوَ شَخْصِيًّا فِي نَشَاطِهِ الْجَنَسِيِّ؛ ثَمَّةُ تَرَكَبٌ دَقِيقٌ بَيْنَ الشَّخْصِ الْحَالِمِ بِفَعْلٍ جَنَسِيِّ، وَالشَّخْصِ الْقَائِمِ بِهِ كَمَا يُرَى فِي الْحَلْمِ. وَمِنْ زَاوِيَةٍ أُخْرَى، يُمْكِنُ أَنْ نَرَى فِي مُؤَلَّفِهِ إِجْمَالًا أَنَّ أَرْتِيمِيدُورَ نَادِرًا مَا يَعْمَلُ عَلَى إِدْخَالِ الْأَفْعَالِ وَاللِّذَّاتِ الْجَنَسِيَّةِ عَلَى سَبِيلِ أَنَّهَا عُنَاوِرُ تَحْمِلُ صِفَةَ مَدْلُولَاتٍ أَوْ نُذُرٍ؛ وَإِنَّمَا بِصِفَةِ اسْتِثْنَائِيَّةٍ نَسْبِيًّا يُمْكِنُ لَصُورَةٍ مَا فِي الْحَلْمِ أَنْ تَكُونَ إِعْلَانًا عَنْ مَجِيءِ فَعْلٍ جَنَسِيِّ أَوْ الْحَرَمَانِ مِنْ لَذَّةٍ⁽¹⁾. بِالْمُقَابَلِ، فَهَذِهِ الْأَحْلَامُ يَجْرِي تَحْلِيلُهَا وَتَجْمِيعُهَا، ضَمَّنَ الْفُصُولِ الثَّلَاثَةِ مَوْضِعَ الدِّرَاسَةِ هُنَا، بِاعْتِبَارِهَا مَكُونَاتٍ لِلْحَلْمِ وَعُنَاوِرُ مَنْذِرَةٍ؛ غَيْرَ أَنَّ أَرْتِيمِيدُورَ لَا يَضَعُهَا مُطْلَقًا فِي صِفِّ «الدَّالِّ»، وَلَا فِي صِفِّ «المَدْلُولِ» تَقْرِيبًا، هِيَ صُورٌ وَلَيْسَتْ مَعْنَى، عَرَضٌ تَمَثِيلِيٌّ وَلَيْسَ حَادِثًا. وَهَكَذَا فَإِنْ تَفْسِيرُ أَرْتِيمِيدُورِ سَوْفَ يَتَّخِذُ مَوْقِعَهُ عَلَى خَطِّ مَرَسُومٍ بَيْنَ الْقَائِمِ بِالْفَعْلِ الْجَنَسِيِّ وَالْحَالِمِ الَّذِي يَرَى الْحَلْمَ، مُتَوَجِّهًا عَلَى هَذِهِ الصُّورَةِ مِنَ الشَّخْصِ إِلَى الشَّخْصِ نَفْسِهِ؛ ثُمَّ، انْطِلَاقًا مِنَ الْفَعْلِ الْجَنَسِيِّ وَمِنْ دَوْرِ الشَّخْصِ الْفَاعِلِ كَمَا يَتِمَثَّلُ نَفْسُهُ شَخْصِيًّا فِي حَلْمِهِ، سَوْفَ تَكُونُ غَايَةُ التَّفْسِيرِ فَكُّ شَيْفَرَةٍ مَا سَوْفَ يَقَعُ عَلَى الْحَالِمِ، بَعْدَ رَجُوعِهِ إِلَى حَيَاةِ الْيَقَظَةِ.

يُظْهِرُ، مِنَ النِّظَرَةِ الْأُولَى، أَنَّ عَرَافَةَ أَرْتِيمِيدُورِ تَفُكُّ بِكُلِّ انْتِظَامٍ شَيْفَرَةَ دَلَالَةِ

(1) تَظْهَرُ الْعُنَاوِرُ الْجَنَسِيَّةُ كَمَدْلُولٍ لِلْحَلْمِ فِي عَدَدٍ مِنَ الْحَالَاتِ، كَمَا فِي الْكِتَابِ IV، الْفَصْلُ 37، 41، 46، 66؛ وَفِي الْكِتَابِ V، 24، 44، 45، 62، 65، 67، 95.

اجتماعية، في الرؤى الجنسية؛ مرض أو تماثل للشفاء. كما يمكن أن تكون علامات دالة على الموت. لكن، وبنسبة أكثر أهمية، هي تحيل إلى أحداث كالنجاح أو عدم النجاح في ميدان الأعمال، الاغتناء أو الوقوع في الفقر، الازدهار أو التعثر في العائلة، مشروع رابع أو غير رابع، زيجات موفقة أو ارتباطات منغصة، حظوظ سعد أو نحس في ميدان الحياة العامة، نفي، حكم إدانة. فالحلم الجنسي يشير إلى قدر الحالم في الحياة الاجتماعية؛ وهو كممثل على منصّة الحلم الجنسي يتبيّن له، بصورة استباقية، الدور الذي سوف يحصل عليه على منصّة العائلة، والمهنة، والأعمال، والمدينة.

ويرجع هذا بادئ ذي بدء إلى سببين: الأول يستند إلى نسق عام كلياً؛ يقوم على صفة لغوية يستخدمها أرتيميدور استخداماً كبيراً. وذلك بأن اللغة اليونانية فيها - كما في العديد من اللغات الأخرى بدرجات متفاوتة - التباس شديد البروز بين المعنى الجنسي والمعنى الاقتصادي لبعض المفردات. وهكذا فإن كلمة Soma التي تعني الجسم تنطبق أيضاً على الثروات والممتلكات؛ ومن هنا تأتي إمكانية التعادل بين «امتلاك» جسم وامتلاك ثروات⁽¹⁾. أما Ousia فهي تعني الجوهر، لكنها أيضاً تعني الثروة، كما أنها على حدّ سواء البذار والمني: وفقدانه يعني فقدان الثروة وتبديدها⁽²⁾. والمفردة blabe، بمعنى الضرر، يمكن أن تنطبق على تقلبات الثروة، على خسارة المال، كما تعني أيضاً أن يكون المرء ضحية لعنف وأنه موضوع سلبي في علاقة جنسية⁽³⁾. ويلعب أرتيميدور أيضاً على تعدّد مفردات الدّين: فالكلمات التي تدل على ضرورة الدفع والسعي إلى التحرر يمكنها أن تعني أيضاً الضغط للحاجة الجنسية الملحة، وأن المرء من بعد إشباعها، يتحرّر منها: ومفردة anagkaion المستخدمة للإشارة إلى عضو الذكورة هي على مفترقٍ تلتقي عنده جميع تلك الدلالات⁽⁴⁾.

(1) المصدر السابق، II، 77. انظر أيضاً IV، 4 التساوي بين فعل امتلك بمعنى (اخترق) وامتلك بمعنى (حصل على).

Ibid., I, 78 (2)

(3) المصدر السابق، I، 78. انظر أيضاً IV، 68 حيث حلم المرء بأنه أصبح جسراً يعني بأنه سوف يصبح بغياً: «إذا حلمت امرأة أو غلام جميل بأنهما تحولا إلى جسر، فهما سوف يصبحان من البغايا وكثيرٌ من الناس سوف يعبرون فوقهما». رجل evd رأى هذا الحلم نفسه فوجد نفسه على أرض الواقع في موقفٍ «ذليل كما لو داسته الأقدام».

Ibid., I, 79; cf. aussi I, 45 (4)

ثمة سبب آخر مردّه إلى الشكل وإلى توجّه الخطاب الفريد في مؤلّف أرتيميدور: فهو كتاب رجلٍ موجه بصورة جوهرية إلى رجال كي يعيشوا حياتهم كرجال. ويجب التذكير بأن تفسير الأحلام لا يعتبر ببساطة خالصة محض فضول شخص؛ بل هو عملٌ من أجل إدارة المرء لشؤون حياته والاستعداد لمواجهة الأحداث التي هي على وشك أن تعترض طريقه. فما دام الليل يحدث عمّا سيكون عليه النهار، من الجيد، في سبيل أن يعيش المرء كما يجب حياته كرجل، كرجل بيت، كأب عائلة، أن يعلم كيف يفك شيفرة الأحلام التي يراها. ذلك هو منظور كتب أرتيميدور؛ دليلٌ كي يتمكن الرجل المسؤول، سيّد البيت، من التصرف في أموره اليومية، استنادًا إلى الإشارات التي يمكن أن تسبقها وتدّل عليها. وبالتالي فذلك النسيج للحياة العائلية، والاقتصادية، والاجتماعية، هو ما يبذل جهده للعثور عليه في صور الحلم.

وليس هذا كل شيء؛ فممارسة التفسير، كما هي قيد العمل في خطاب أرتيميدور، تبرهن على أن الحلم الجنسيّ بالذات يتم إدراكه، بلورته، تحليله كمشهد اجتماعي. وإذا كان يُخبر «عن الجيد والسيء» في ميدان المهنة، والأرزاق، والعائلة، والعمل السياسي، والمركز الاجتماعي، والصدقات، والحمايات، فذاك لأن الأفعال الجنسية التي يعرضها مؤلّف من العناصر نفسها التي يتألف منها هو بالذات. وإذا لاحقنا عمليات التحليل التي يستخدمها أرتيميدور، نرى بوضوح أن تفسير الأحلام الأفروديزية بمفردات تدل على النجاح أو عدم النجاح، على التوفيق اجتماعيًا أو سوء الحظ. يفترض وجود نوع من التكامل الجوهري بين الميدانين. ويظهر هذا الأمر على مستويين: مستوى عناصر الحلم المأخوذة كمواضع من أجل التحليل ومستوى المبادئ التي تسمح بتقديم معنى («قيمة» حدسية مستقبلية) لهذه العناصر.

1. ما هي جوانب الحلم الجنسي التي يمسك أرتيميدور بها ويجعلها متلائمة مع تحليله؟

الأشخاص أولاً: إذ لا يأخذ أرتيميدور على سبيل المثال من الحالم نفسه، لا الماضي القريب ولا البعيد، ولا الحالة النفسية، ولا الأهواء عمومًا؛ وإنّما السمات الاجتماعية؛ العمر الذي هو فيه، إن كان يقوم بأعمال أم لا، إن كان صاحب مسؤوليات سياسية، إن كان يسعى إلى تزويج أبنائه، إن كان مهذبًا بالإفلاس أو بعداوة أقاربه إلخ. كما أن الشركاء في الفعل الجنسي يحضرون في الأحلام بصفة «أدوار مشخّصة»،

وعالم الأحلام عند الحالم عامراً بأفراد لا ملامح جسدية لهم، ولا يظهرن إلا كلوحات اجتماعية: شباب، شيوخ (هم في جميع الأحوال أكبر أو أصغر سناً من الحالم)، أغنياء، أو فقراء؛ هم أناس يجلبون ثروات أو يطلبون هدايا؛ هم علاقات فيها تملق أو إهانة؛ هم أصحاب مواقع رفيعة من المناسب الاستسلام لمشيتهم، أو أصحاب مواقع دنيا يمكن تحصيل المنفعة منهم بصورة مشروعة؛ هم أناس من داخل البيت أو من خارجه؛ هم رجال أحرار، نساء تحت سلطة زوج، عبيد أو بغايا محترفات.

أما بشأن ما يدور بين أصحاب الأدوار تلك والحالم، فإن تحفظ أرتميدور ملحوظ تماماً؛ فهو لا يتحدث عن مداعبات، ولا ترتيبات معقدة، ولا فانتازمية الأحلام (fantasmagorie) بل بعض التنويعات البسيطة جداً حول شكل جوهري؛ الإيلاج. إذ هذا هو على ما يبدو ما يشكّل جوهر الممارسة الجنسية تحديداً، وهو، على كل، الوحيد الذي يستحق التوقّف عنده والذي يعطي معنى لتحليل الحلم أكثر بكثير من الجسم بالذات، بأجزائه المختلفة، أكثر بكثير من اللذة بمزاياها وتوتراتها، يظهر فعل الإيلاج باعتباره المعبر عن الأفعال الجنسية، مع تنويعاته القليلة في الوضعية لا سيّما على محوريّ السلبية والإيجابية والسؤال الذي ما ينفكّ أرتميدور يطرحه على الأحلام التي يدرسها هو بالضبط معرفة مَنْ يولج بمن. الشخص الذي يرى الحلم (تقريباً رجل على الدوام) هل هو إيجابي أم سلبي؟ هل هو من يولج، يسيطر، يحصل على اللذة؟ هل هو ذاك الذي يخضع أو من يتم امتلاكه؟ وسيان أكان الأمر بصدد علاقات مع ابن أو مع أب، مع أم أو مع عبد، فالسؤال العائد لا محالة (ما لم يكن قد حُسم مسبقاً دون لبس): كيف تمّت عملية الإيلاج؟ أو بدقة أكبر: ما دور الشخص في ذلك الإيلاج؟ وما من حلم حتى الحلم «السحاقّي» إلا ويدور التساؤل فيه، من وجهة النظر هذه، ومنها لا غير.

ألا وفعل الإيلاج ذاك - صلب النشاط الجنسي، مادة التفسير الأولى ومستودع معنى الحلم - يُصار فوراً إلى إسقاط إدراكه على خلفية اجتماعية. وهكذا يرى أرتميدور أول ما يرى في الفعل الجنسي لعبةً فوقيةً ودونية: فالإيلاج يضع الشريكين في علاقة سيطرة وخضوع؛ هو انتصار من طرف وهزيمة من الطرف الآخر؛ هو حق لأحد الشريكين، وضرورة مفروضة على الآخر؛ هو موقع اجتماعي تُبرز قيمته أو

شرط يجب تحمّله؛ هو ميزة يُستفاد منها، أو قبولٌ لوضعية يُسَلَّم الربح فيها للآخرين. وهذا ما يقود إلى الجانب الآخر من الفعل الجنسي؛ فيراه أرتيميدور كلعبة «اقتصادية» قائمة على تبديد ومنفعة؛ منفعة اللذة المجتناة، والأحاسيس الطيبة التي يشعر بها من يقوم بالفعل؛ وتبديد الطاقة الضرورية للفعل، فقدان البذار، ذلك الجوهر الحيوي، والتعب اللاحق وأكثر بكثير من جميع التنوعات التي يمكن استقدامها عن طريق مختلف الحركات الممكنة، أو من مختلف الأحاسيس المرافقة لها، أكثر بكثير من جميع اللوحات التي يمكن للحلم أن يقدّمها، فتلك العناصر تحديدًا والمتعلّقة بالإيلاج كلعبة «استراتيجية» قوامها سيطرة - خضوع وكلعبة «اقتصادية» قوامها تبديد - ربح هي ما يتمسّك أرتيميدور بها كي ييسّط تحليله.

ويمكن تمامًا لتلك العناصر أن تظهر، من وجهة نظرنا، فقيرة، ذات خطوط عريضة، «باهتة الألوان» جنسيًا؛ لكن علينا الإشارة إلى أنها تحقق سلفًا إشباع التحليل بعناصر اجتماعية بارزة؛ فتحليل أرتيميدور يعرض أدوارًا مقتطعة من مشهد اجتماعي وما تزال مطبوعة بطابعها، ويورّعها هذا التحليل حول فعل جوهري يقع في الوقت نفسه على مستوى المجامعات الجسدية، وعلى مستوى العلاقات الاجتماعية القائمة على فوقية ودونية، وعلى مستوى النشاطات الاقتصادية القائمة على الإنفاق والربح.

2. انطلاقًا من هذه العناصر التي أخذت على هذه الصورة وجُعِلت ملائمة للتحليل، كيف سيؤسّس أرتيميدور «قيمة» الحلم الجنسي؟ في هذا المجال، يجب أن نفهم بأن الأمر لا يتعلّق بنمطية الحادث المعلن عنه بطريقة رمزية فحسب، وإنّما على وجه الخصوص - وهذا هو الجانب الجوهري من أجل تحليل عملي - «نوعية» الحادث، أي طابعه المستحسن أو غير المستحسن عند الشخص المعني. نتذكر الآن أحد المبادئ الأساسية في المنهج: النوعية الحدسية المستقبلية للحلم (الطابع المستحسن أم لا للحادث المحمّل بمعنى) على ارتباط بالقيمة في الصورة الموضّحة للمعنى (الطابع الجيد أو السيّء للفعل المعروف في الحلم). والحال، فقد أمكننا أن نرى، على امتداد التحليل والأمثلة المذكورة، بأن مطلق فعل جنسي ذي «قيمة إيجابية» من وجهة نظر أرتيميدور لا يكون دائمًا دقيقًا للغاية فعلاً جنسيًا يسمح به القانون، ويقدّره الرأي العام، وتقبله التقاليد. هناك، بالطبع، تطابقات كبرى؛ كأن يحلم المرء بعلاقة مع زوجته بالذات أو مع عشيقته الخاصة، فهذا جيّد؛ ولكن هناك

تفاوتات، وهي ذات أهمية، والقيمة المستحسنة في حلم السفاح مع الأمّ هو المثال الأبرز. يجب التساؤل: ما هي تلك الطريقة الأخرى في توصيف الأفعال الجنسية نوعياً، تلك المعايير الأخرى التي تسمح بالقول إنها «جيدة» في الحلم وعند الحالم، بينما هي موضع تنديد على أرض الواقع؟ يبدو تمامًا بأن ما يعطي «قيمة» لمطلق فعل جنسي في الحلم، إنما يتمثل بالعلاقة بين الدور الجنسي والدور الاجتماعي للحالم. ويمكن، لمزيد من التوضيح، القول بأن أرتيميدور يعتبر «مستحسنًا» وذا فآل مستقبلي جيد، كل حلم يمارس فيه الحالم نشاطه الجنسي مع شريكه وفق مخطط يتوافق مع ما كانت أو ما يجب أن تكون عليه علاقته مع هذا الشريك نفسه في الحياة الاجتماعية وليس الجنسية؛ فالتوافق مع العلاقة الاجتماعية «المستيقظة» هو ما يعطي القيمة النوعية للعلاقة الجنسية في الحلم.

كي يكون الفعل الجنسي موضع الحلم «جيدًا» يلزمه الخضوع لمبدأ عام قوامه «وحدة الشكل». واستمرارًا مع هذا العرض المبسط يمكن لنا أن نضيف بأن هذا المبدأ يتخذ شكلين: شكل مبدأ «تماثل وضعية»، وشكل «ترادف اقتصادي». وهكذا وفق المبدأ الأول، سوف يكون الفعل الجنسي حسنًا بمقدار ما يأخذ الشخص الذي يحلم في نشاطه الجنسي مع شريكه وضعية متناسبة مع وضعيته على أرض الواقع مع ذلك الشريك نفسه (أو الشريك من الجنس نفسه): فأن يكون الحالم في وضع «إيجابي» مع عبده (أيًا كان جنسه) أمرٌ جيد؛ أو أن يكون في وضع «إيجابي» مع غلام يافع وفقير؛ ولكن لن يكون «جيدًا» أن يتحوّل الحالم إلى وضع سلبي مع من هو أكبر سنًا منه ومن هو أكثر غنى، إلخ. واستنادًا إلى هذا المبدأ في وحدة الشكل حُمِّل حلم السفاح مع الأم الكثير من القيم الإيجابية: هنا نرى فعليًا الشخص في وضعية نشاط مع أمّ أنجبته وأطعمته، ويجب عليه بالمقابل أن يحرثها، يكرّمها، يخدمها، يعتني بها ويثريها، كما مع أرض، مع وطن، مع مدينة. لكن كي يكون للفعل الجنسي في الحلم قيمة إيجابية، يجب أيضًا أن يخضع لمبدأ «التوافق الاقتصادي»؛ يجب أن يكون «التبديد» و«الربح» ضمن هذا النشاط منظّمين تنظيمًا مناسبًا: كمياً (الصرف الكثير مقابل لذة قليلة أمرٌ غير جيد) وبالوجهة أيضًا (فلا يجوز القيام بمصروفات لا طائل فيها مع مَنْ هم أو مَنْ هُنَّ ليسوا بالمقابل في وضع وفاء أو تعويض وألا يكون من ورائهم منفعة). وهذا المبدأ هو الذي يجعل من المستحسن أن يحلم المرء

بعلاقة جنسية مع عبيد: فالمرء يجني الربح من رزقه؛ وما تمّ شراؤه من أجل مريح العمل يقدم فوق ذلك مريح اللذة. وهذا أيضًا ما يعطي المعاني المتعددة للأحلام التي يكون فيها للأب علاقة مع ابنته: حسب وضع الابنة إن كانت متزوجة أو غير متزوجة، وحسب وضع الأب إن كان أرمل أم غير أرمل، وحسب وضع الصهر أهو أغنى أم أفقر من الحمو، فالحلم سوف يعني إما مصروفًا لتأمين الدوطة، أو مساعدة تقدمها الابنة، أو الالتزام برعاية أمورها بعد الطلاق.

يمكننا تلخيص كل ذلك فنقول بأن الخيط الذي يقود تفسير أرتيميدور، بما يخص القيمة المستقبلية للأحلام الجنسية، يستدعي تفكيك وتحليل الأحلام الجنسية إلى عناصر (شخصيات ذات أدوار، وأفعال) هي، بطبيعتها عناصر اجتماعية؛ وأنه يشير إلى صيغة معينة لتوصيف الأفعال الجنسية تبعًا للطريقة التي يحافظ بها الشخص الحالم على وضعيته كشخص اجتماعي من خلال موقعه كشخص يقوم بفعل جنسي في الحلم. في مسرح الحلم، يجب على الممثل الجنسي (الذي هو دائمًا الشخص الحالم، والذي هو دائمًا رجل بالغ)، كي يكون حلمه جيدًا، الحفاظ على دوره كممثل اجتماعي (حتى وإن كان الفعل موضع تنديد على أرض الواقع). ويجب ألا ننسى بأن جميع الأحلام الجنسية التي يحللها أرتيميدور تُعتبر في نظره من ضمن زمرة حلم الـ (oneriros)؛ هي تتحدث إذن «عمّا سوف يكون»: وما «سوف يكون» بهذا الصدد، يُقال «في الحلم، ألا وهي وضعية الحالم كشخص يقوم بنشاط - إيجابي أو سلبي، مسيطر أو مسيطر عليه، غالب أو مغلوب، «فوق» أو «تحت»، مستفيد أو مُنفق، حاصل على مرباح أو متعرض لخسارات، في وضع مستفيد أو في وضع مَنْ يعاني من أضرار. فالحلم الجنسي يفسر العلاقة بين الإيلاج والسلبية، وبين اللذة والتبديد، تفسيراً له علاقة بنمط حياة الشخص وبما رسم له القدر.

قد يمكننا، على سبيل التأكيد القطعي، إيراد مقطع من «مفتاح الأحلام»، يبرهن تمامًا على التواصل بين ما يشكل الفرد كشخص إيجابي في العلاقة الجنسية، وما يرسم موقعه في حقل النشاطات الاجتماعية. وهنا نحن بصدد نصّ، في قسم آخر من الكتاب، مخصّص لدلالة مختلف أجزاء الجسم في الحلم. فعضو الذكورة - ذاك الذي اسمه anagkaion (العنصر «الضروري»، ذاك الذي به تقسّرنا الحاجات والذي به نقسّر الآخرين) - له معنى يشمل طيفاً كاملاً من العلاقات والنشاطات التي تحدّد

مكانة الفرد في المدينة وفي العالم؛ فيه تتمثل العائلة، الثروة، نشاط الكلام، المكانة، الحياة السياسية، الحرية، وفي الختام اسم عائلة الفرد بالذات. «العضو الذكري يمثل الأقارب، لأنه يحمل مبدأ التكاثر؛ والزوجة والعشيقة لأنه مجهّز لأُمور الحب؛ والإخوة وجميع القرابات الدموية لأن السبب الأصلي للعائلة بأكملها مرتبط بعضو الذكورة؛ والقوة والفحولة جسديًا، لأنه في أساس وجودهما أيضًا؛ والخطابات والتربية، لأن العضو الذكري، من بين جميع الأمور، هو من لديه قوة تكاثرية أكثر من الخطاب... كما أن العضو الذكري يمثل، فوق هذا وذاك، الفائدة والربح، لأنه حينًا في توتر، وحينًا آخر في ارتخاء وأنه بإمكانه الهبة والإفراز (...) وإذا كان قد أصبح مزدوجًا، فهذا يعني بأن جميع الأمور سوف تكون مزدوجة، ما عدا الزوجة والعشيقة؛ ففي هذه الحالة، يكون دور العضو المزدوج الحرمان، نظرًا لتعدّد استخدام عضوين ذكريين في الوقت نفسه. وأعرف أحدهم، وكان عبدًا، حلم بأنه يحمل ثلاثة أعضاء ذكرية: وكان أن أعتقه وبدلًا من عائلة واحدة تحصل على اسم ثلاث عائلات، إذ أضاف إلى عائلته اسمين للعائلتين اللتين أعتقاه. لكن ذلك لم يحصل سوى مرّة واحدة لا غير: والحال أنه لا يجوز تفسير الأحلام حسب الحالات النادرة، وإنما حسب الأحوال التي تحدث في الأغلب الأعم⁽¹⁾».

العضو الذكري، كما نرى، يظهر على مفترق جميع ألعاب التحكم والسيطرة؛ التحكم بالذات، ما دامت المتطلبات تعرّضنا للوقوع تحت عبوديته إذا استسلمنا لقسره؛ التفوّق على الشركاء الجنسيين، ما دام به يتمّ الإيلاج؛ الامتيازات والمكانة، ما دام يدلّ على حقل القرابة بأكمله وعلى النشاط الاجتماعي.

إن المشهد الذي تستعرضه الفصول التي كرّسها أرتيميدور للأحلام الجنسية مشهّدٌ مألوف في «التاريخ القديم». ومن السهل أن نتبيّن فيه سمات وملامح العادات والتقاليد التي يمكن أن تشهد تمامًا على أمورٍ أخرى سابقة أو معاصرة. فنحن في عالمٍ مطبوع بقوة بالوضعية المركزية لشخصية الذكر وللأهمية المعطاة للدور الفحولي في العلاقات الجنسية. نحن في عالمٍ يعطي قيمةً محدودة للزواج بحيث لا يُمكن أن يُعتبر الإطار الممكن الأفضل للذات الجنسية. لأن الزوج في ذلك العالم يمكن أن

.Ibid, I, 45 (1)

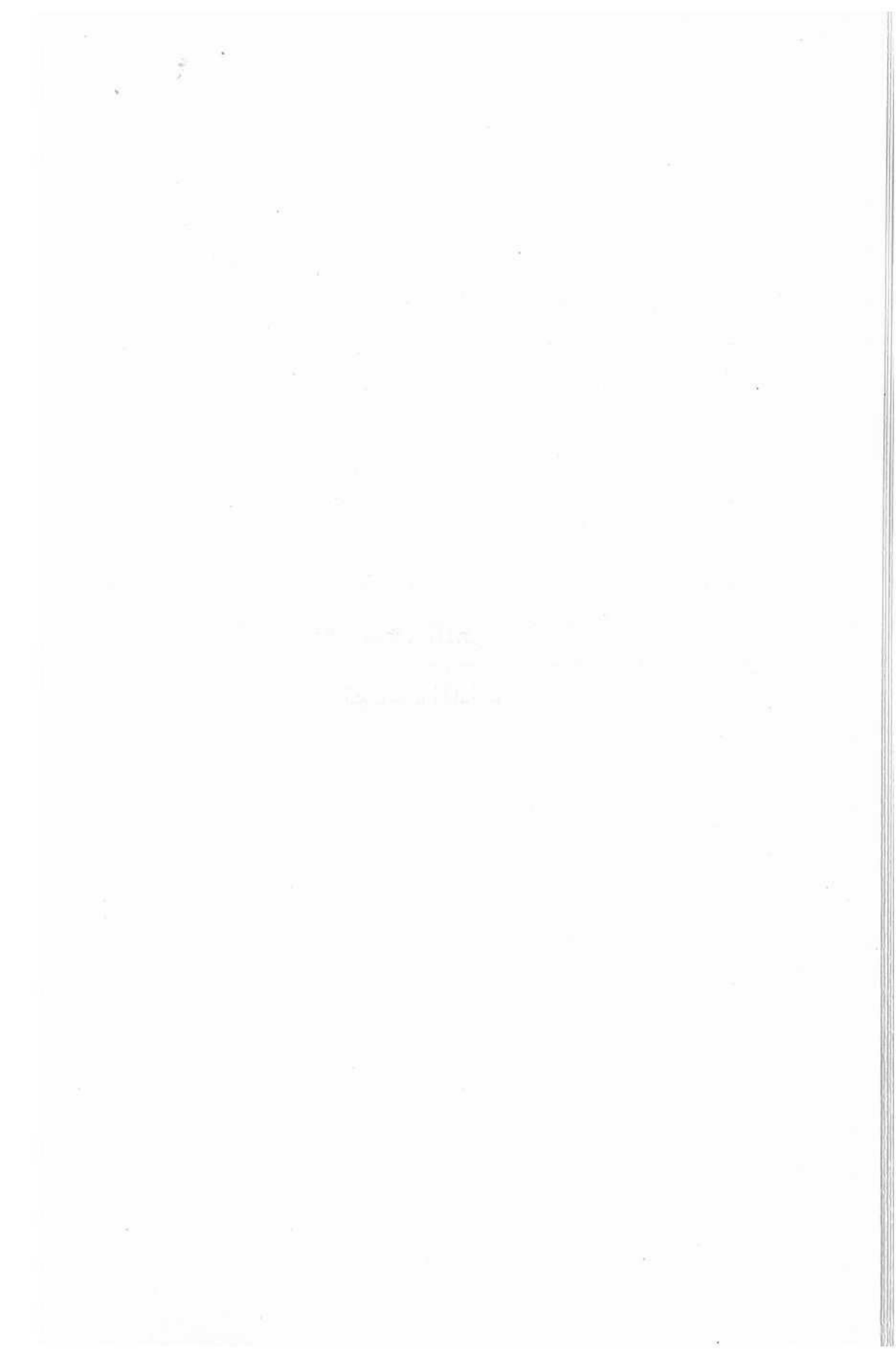
يكون له عشيقته؛ وأن يتصرّف بخدمه، أو صبيان، أو بناته؛ وأن يتردّد على البغايا. وفي هذا العالم أخيراً تبدو العلاقات بين الرجال أمراً مفروغاً منه، مع التحفظ رغم ذلك بشأن بعض الاختلافات في العمر والمكانة.

كما يمكننا أيضاً ملاحظة وجود عناصر أخرى من الكود. لكن يجب الاعتراف بأنها في الوقت نفسه قليلة العدد ورجاحة إلى حدٍّ ما؛ بعض التحريمات الكبرى التي تتجلى بصيغة منقرات قوية، مصممة، علاقات بين نساء ولا سيّما اختلاس إحدى الشريكتين للدور الذكري؛ تعريف شديد الاختصار للسفاح حيث يُصوّر جوهرياً بالعلاقة بين الأقارب والأبناء؛ الرجوع إلى صيغة قانونية وطبيعية للفعل الجنسي. ولكن ما من شيء في نصّ أرتيميدور يجعل مرجعه حاجزاً دائماً وكاملاً يفصل في التصنيفات بين الأفعال المسموحة والأفعال الممنوعة؛ ما من شيء يرسم بدقة خطأ يفصل فصلاً واضحاً وقطعياً بين ما هو متوافق مع الطبيعة وما هو «مناقض للطبيعة». وعلى وجه الخصوص، على ما يبدو، فليست تلك هي عناصر الكود التي تقوم بالدور الأهم والأشدّ إلزاماً لتثبيت «النوعية» - على الأقل في الحلم وفي وظيفته كإشارة مستقبلية - في الفعل الجنسي.

بالمقابل، يمكننا أن ندرك، من خلال مسعى التفسير تحديداً، طريقة أخرى لتصور الأفعال الجنسية ومبادئ أخرى للتقدير: ليس انطلاقاً من الفعل باعتبار صيغته النظامية إلى هذا الحدّ أو ذاك، وإنّما انطلاقاً من القائم بالفعل، من طريقة حياته، من وضعه الخاص، من علاقته بالآخرين ومن الوضعية التي يشغلها في مواجهتهم. ويظهر بأن السؤال الأساسي يتناول توافق الأفعال مع بنية طبيعية أو الترتيب إيجابياً، أقل بكثير من تناوله لما يمكن أن نسمّيه «أسلوب النشاط» عند الشخص المعني، والعلاقة التي يقيمها بين النشاط الجنسي والجوانب الأخرى من حياته العائلية، الاجتماعية، الاقتصادية. إن حركة التحليل وعمليات إعطاء القيمة لا تمضي من الفعل إلى ميدانٍ يمكن أن يكون ميداناً للجنسانية، أو ميداناً للجسد، حيث ستعمل القوانين الإلهية، أو المدنية، أو الطبيعية على رسم أشكاله المسموحة؛ بل هي تمضي من الشخص كممثل جنسي إلى ميادين أخرى في الحياة حيث يمارس نشاطه؛ وتحديدًا داخل العلاقة بين مختلف أشكال النشاط تلك التي تتموضع، ليس بصورة حصرية، إنّما بصيغة جوهريّة، مبادئ إعطاء قيمة للسلوك الجنسي.

نلتقي هنا بسهولة بالسّمات الأساسيّة للتّجربة الأخلاقيّة في الأفروديزيات، كما كانت قد تجلّت في نصوص الحقبة الكلاسيكيّة. إن كتاب أرتيميدور، من خلال عدم وضعه لأخلاقيّات، واكتفائه من أجل تفسير الأحلام باعتماد طريقة معاصرة له لإدراك اللذّات الجنسيّة والحكم عليها، يشهد على ديمومة صيغة التّجربة تلك وعلى متانتها. وإذا التفتنا مع ذلك نحو نصوص وضعت هدفًا لها إعمال التفكير بالممارسات الجنسيّة بحدّ ذاتها وتقديم إرشادات في هذا المجال بخصوص السلوك وتعاليم الحياة، يمكن أن نشير إلى عددٍ ما من التعديلات في ما يتعلّق بمذاهب التّقشّف التي كانت قد صيغت في فلسفة القرن الرابع. أهي انقطاعات، تغيّرات جذريّة، ظهور شكل جديد لتجربة اللذّات؟ قطعًا هذا غير صحيح. مع ذلك، ثمّة انعطافات محسوسة؛ انتباهٌ أكثر حيويّة، مزيد من القلق بشأن السلوك الجنسيّ، أهميّة أكبر ممنوحة للزواج ولمتطلباته، وقيمة أقلّ معطاة لعشق الغلمان: إنه أسلوب أصلب عودًا، في حقيقة الأمر. ونحن هنا ضمن سياق التحوّلات البطيئة. لكن عبّر أفكار قيد التطور، والبروز، والترسخ، يمكننا أن نلمح تعديلًا من نمطٍ آخر؛ وهو يتعلّق بالطريقة التي راح بها التفكير الأخلاقي يحدّد علاقة الشخص بنشاطه الجنسيّ.

الفصل الثاني تهذيب الذات



مجابهة اللذات بالحذر، الإلحاح على تأثيرات سوء استعمالها على الجسم وعلى النفس، إعطاء قيمة للزواج والالتزامات الزوجية، الاستنكاف النافر حيال الدلالات الروحية المنسوبة إلى عشق الغلمان: هناك في تفكير الفلاسفة والأطباء طوال القرنين الأولين من التاريخ الميلادي قسوة كبيرة تشهد عليها نصوص «سورانوس» وريفوس إيفيز، وميزونيوس أوسينيك، وبلوتارك كما إيبكتيت أو مارك أوريل. ناهيك بأن هذه الأخلاق، بالفعل، قد استمدت منها استعارات عظيمة - بصورة علنية أم لا؛ وإن معظم مؤرخي هذه الأيام متوافقون على الاعتراف بوجود، وقوة، ورسوخ تلك الأفكار عن التعفف الجنسي في مجتمع راح معاصروه يصفون ما فيه من اللاأخلاقية والعادات المتهتكة، موبّخين إياه على ذلك. ولنضع جانباً التساؤل عما إذا كان ذلك التوبيخ معللاً: لو لم نأخذ بعين الاعتبار سوى النصوص التي تتحدث عنه والموقع الذي خصّوه به، فسوف يبدو جلياً بأن «مسألة اللذات» قد أصبحت أكثر إلحاحاً، وبوضوح أكبر الشعور بالقلق إزاء اللذات الجنسية، والعلاقة التي يمكن أن تُقام معها، وكيفية استخدامها. إنه طرح إشكالي قد تزايدت حدّته بخصوص الأفروديزيات، وهذا ما يوجب علينا محاولة أن نلتقط في الوقت نفسه أشكاله الخاصة ودوافعه.

كي نوفي هذا الاستقطاب الجديد حقّه، يمكننا اللجوء إلى تفسيرات متنوّعة. فنستطيع أن نضعه في علاقة مع بعض جهود التوجيه الأخلاقي الذي بدأ العمل به بصورة مستبدّة قليلاً أو كثيراً على يد السلطة السياسية؛ إذ كانت تلك الجهود ظاهرة ومدعومة بصورة فريدة في ظلّ حكم أوغسطس؛ وفي هذه الحالة الأخيرة، لا مرأى بأن إجراءات تشريعية، لحماية الزواج، وتكريم العائلة، وتنظيم معاشرّة المحظيّات، وإدانة الدعارة، قد ترافقت مع حركة أفكار - هي لم تكن مصطنعة كلياً - تُعارض الانفلات في الزمن الحاضر، وتضع في مواجهته ضرورة العودة إلى سلامة العادات القديمة وصرامتها. غير أننا مع ذلك لا نستطيع الاكتفاء بهذه المرجعية؛ ونجانب الدقة دون شك إذا رأينا في هذه الإجراءات وفي هذه الأفكار التمهيد لتطوّر قديم العهد مآله أن يؤدي إلى نظام تكون فيه الحرية الجنسية مقيدة بحصرية أكبر بالمؤسسات

والقوانين - أكانت مدنية أم دينية. فهذه المحاولات السياسية، في حقيقة الأمر، كانت متفرقة، وكانت لها غايات ضيقة أكثر من اللازم كما كانت لها تأثيرات عامة ودائمة، ضعيفة إلى حد كبير، بحيث لا يمكن الحديث عن نزوع إلى التقشف الذي ظهر غالباً في التأمل الأخلاقي خلال القرنين الأولين. ومن طرف آخر، من اللافت، باستثناءات نادرة⁽¹⁾، أن إرادة التشدد تلك والتي عبر عنها المصلحون الأخلاقيون لم تتخذ صيغة طلب تدخّل من جانب القوّة السياسية؛ ولن نجد عند الفلاسفة مشروعا من أجل وضع تشريع إلزامي وعام للسلوكيات الجنسية؛ إنهم يحرضون، على مزيد من التقشف، الأفراد الذين يريدون أن يعيشوا حياة غير تلك التي تعيشها «الأعداد الغفيرة»؛ كما أنهم لا يبحثون عن الإجراءات أو العقوبات التي يمكنها أن تجبر الجميع عليها بصورة موحّدة. وفوق ذلك، إذا كان بالإمكان الحديث عن تقشّف بارز، فليس بمعنى أنّ تحريمات أشدّ صرامة قد تم اقتراحها: في النهاية، لم تكن الأنظمة الطيبة في القرنين الأول والثاني أكثر تعقيداً من نظام ديوقليس؛ والإخلاص الزوجي الذي رفع الرواقيون لواءه ليس أكثر تشدداً من إخلاص نيكوكليس، حين راح يتفاخر بأنه لا علاقات لديه مع أية امرأة أخرى سوى زوجته؛ وها هو بلوتارك في «حوار حول الحب» يبدو بالأحرى أكثر تسامحاً بشأن الغلمان من المشرّع المتشدّد في كتاب «القوانين». بالمقابل، فإن ما تبيّنه نصوص القرون الأولى - أكثر من قيود المنع الجديدة في مجال الأفعال الجنسية - يتمثّل في الإلحاح على التنبيه الذي من المناسب توجيهه إلى الذات تحديداً؛ إن كيفة التيقّظ، ومداها، وديمومته، ودقته، هو المطلوب، والقلق بخصوص جميع الاضطرابات في الجسم والنفس والتي يجب تجنبها، والأهمية الحاصلة للمرء عند احترامه لذاته ليس بخصوص مكانته فحسب، وإنما في كينونته العاقلة بصبره على الحرمان من اللذات أو بتحديد له لممارستها ضمن إطار الزواج أو من أجل الإنجاب. باختصار - في مقاربة أولى بالكامل - لم يتخذ هذا التعظيم للتعفّف الجنسي في التأمل الأخلاقي صيغة تضيق الكود الذي يحدّد الأفعال المحرّمة، بل اتّخذ صيغة تشديد العلاقة مع الذات والتي من خلالها

(1) وهكذا فإن (DION DE PRUSE) (Discours VII) يضع في تصوّره بعض التدابير التي يجب القيام بها لنشر الفضيلة، إنّما ضمن إطار المشاكل الناتجة عن الفقر.

يتشكّل المرء كشخص مسؤول عن أفعاله⁽¹⁾ إنّما بعد أن يأخذ مثل تلك الصيغة بعين الاعتبار يجب مساءلة دوافع تلك الأخلاق الأكثر تشدّدًا.

يمكننا حينذاك التفكير بظاهرة غالبًا ما يرد ذكرها: النمو، في العالم الهيليني والروماني، لـ«فردانية» سوف تمنح أكثر فأكثر موقعًا للجوانب «الخاصة» في الحياة، ولقيم السلوك الشخصي، ولاهتمام الإنسان بذاته. إذن، ليس ترسيخ سلطة عامة هو ما يمكن أن يفسّر تطوّر تلك الأخلاق المتشدّدة، وإنما التفسير يعود بالأحرى إلى ضعف الإطار السياسي والاجتماعي الذي كانت تجري ضمنه حياة الأفراد: فهم بعد أن أصبح انخراطهم في المدن أقلّ قوة، وبعد أن أصبحوا أكثر عزلةً بعضهم عن بعض وأكثر ارتباطًا بأنفسهم، يُفترض بأنهم فتشوا لدى الفلاسفة عن قواعد سلوكية أقوى في طابعها الشخصي. وليس كلّ شيء مغلوّطاً في مثل هذا المخطط. لكن نستطيع التساؤل عن حقيقة ذلك الاندفاع ذي الطابع الفرديّ وعن العملية الاجتماعية والسياسية التي يمكن أن تكون قد فصلت الأفراد عن انتماءاتهم التقليدية. لقد استطاع النشاط الأهلي والسياسي، إلى درجة ما، تغيير شكله؛ وقد ظلّ كجانب هامّ من الحياة، عند الطبقات العليا. بصورة عامة، بقيت المجتمعات القديمة مجتمعات خليط متجاور، حيث الحياة تدور «وسط الجمهور»، مثلما هي أيضًا مجتمعات لكل فردٍ فيها موضعه ضمن منظومات قوية من العلاقات المحلية، من الروابط العائلية، ومن التبعيات الاقتصادية، من روابط التبادل والصدقة. أضف إلى ذلك، علينا التنويه إلى أنّ أكثر المذاهب تعلقًا بالسلوك المتعقّف - في المقام الأول، يمكن وضع الرواقيين - كانت أيضًا مذاهب تلحّ أكثر ما تلحّ على ضرورة تأدية الواجبات حيال البشر عامة، والشركاء في الوطن، والعائلة، وتجاهر بكل طيب خاطر في نطاق ممارسات الخلوة الفردية بموقف قائم على الاسترخاء والتباهي الأناني.

لكن بشأن تلك «النزعة الفردانية» التي غالبًا ما يدور الحديث عنها، في أحقاب مختلفة، لتفسير ظواهر شديدة التنوّع، من المناسب طرح سؤال أكثر عموميّة. إذ في ظلّ مثل هذا التصنيف، غالبًا ما يتمّ خلط حقائق جدّ مختلفة. ومن المناسب فعليًا التمييز بين أمورٍ ثلاثة: الموقف الفردي، المطبوع بالقيمة المطلقة المنسوبة إلى الفرد بفرّده، وبدرجة الاستقلال الممنوح له بما يخص الجماعة التي ينتمي إليها والمؤسسات التابع لها؛ إعطاء قيمة للحياة الخاصة، أي الأهمية المعترف

A. J. VOELCKE, Les Rapports avec autrui dans la philosophie grecque, d'Aristote (1)

.à Panétius, pp. 183-189

بها للعلاقات العائلية، لأشكال النشاط داخل البيت وفي نطاق المصالح المتعلقة بالأملاك؛ وأخيرًا شدة الارتباط بالذات، أي الصيغ التي يتوجب على المرء فيها أن يتناول نفسه تحديدًا كموضوع معرفة وميدان تصرف ونشاط، كي يغيّر ذاته، يصحح ذاته، يصفّي ذاته ويظهرها، يحقق خلاص ذاته. يمكن ودون شك، ربط هذه المواقف فيما بينها؛ وهكذا يمكن أن تستدعي الفردانية تكثيف قيم الحياة الخاصة؛ أو أن يتم أيضًا دمج الأهمية المعطاة للعلاقة بالذات مع تمجيد التفرد الفردي. غير أن هذه الارتباطات ليست ثابتة ولا ضرورية. فقد نجد مجتمعات أو فئات اجتماعية - كما الحال دون شك مع الأرستقراطيات العسكرية - يكون الفرد فيها مدعواً إلى تأكيد نفسه ضمن قيمته الخاصة، من خلال أعمال تجعله فريداً وتسمح له بالتفوق على الآخرين، دون أن يكون مطلوباً منه منح قيمة كبرى لحياته الخاصة ولعلاقات ذاته بذاته. كما توجد مجتمعات تكون فيها الحياة الخاصة ذات قيمة كبيرة، حيث أنها بكل عناية موضع حماية وتنظيم، فهي التي تشكل المركز المرجعي للسلوكيات وإحدى مبادئ إعطائها تقديراً وقيمة - وتلك، على ما يبدو، هي حال الطبقات البورجوازية في البلدان الغربية في القرن التاسع عشر؛ لكن انطلاقاً من هنا وبالتحديد، نرى الفردانية فيها ضعيفة، وعلاقات الذات بالذات غير متطورة تطوراً كبيراً. وأخيراً هناك مجتمعات أو جماعات تطوّرت فيها العلاقة مع الذات واشتدت دون أن يؤدي ذلك بالضرورة إلى ترسيخ قيم الفردانية أو الحياة الخاصة؛ لقد قدّمت حركة التعفّف نفسها في المسيحية إبان القرون الأولى كتأكيد قويّ جداً لعلاقات الذات بالذات، إنما بصيغة الحطّ من قيم الحياة الخاصة؛ وعندما اتخذت شكل الرهينة، أظهرت رفضاً معلناً لما يمكن أن يكون في اعتكاف التنسك من فردانية.

إن مقتضيات التقشف الجنسي التي توضّحت في الحقبة الإمبراطورية لا يبدو وأنها تشكّل مظهرًا لفردانية متزايدة بل هي مطبوعة بالأحرى في سياقها بظاهرة ذات مدى تاريخي طويل الأمد، لكنها وصلت في تلك الآونة إلى ذروتها: تطوّر ما يمكن أن نسمّيه «تهذيب الذات»، حيث ازدادت علاقات الذات بالذات شدة وقيمة.

يمكننا باختصار توصيف «تهذيب الذات»⁽¹⁾ ذاك على أساس أن فن الحياة - الـ *techné tou biou* بأشكاله المختلفة - أصبح تحت هيمنة المبدأ القائل بوجوب «اعتناء

Sur ces thèmes, il faut se reporter au livre de P. Hadot, Exercices spirituels et (1) philosophie antique.

المرء بذاته»؛ ومبدأ الانشغال بالذات ذاك هو الذي يبنى ضرورة هذا الأمر، ويتحكم بتطوره، وينظم ممارسته. لكن لا غنى عن توضيح؛ فالفكرة حول لزوم انصراف المرء بهمة إلى ذاته، الاهتمام بذاته (heaurou epimelesthai) هي في حقيقة الأمر فكرة جد قديمة في الثقافة الإغريقية. وقد ظهرت في وقتٍ باكر جدًا كإلزام واسع الانتشار. وسيروس، الذي يرسم إكزينوفون لوحة مثالية عنه، لم يكن يعتبر بأن حياته، في نهاية فتوحاته، قد اكتملت مع تلك الفتوحات؛ إذ بقي عليه - وهذا هو مريط الفرس - الاهتمام بذاته؛ «لا يمكننا توجيه اللوم إلى الآلهة لأنها لم تحقق جميع أمانينا»، كما يقول وهو يفكر بانتصاراته السابقة؛ «لكن إذا كنا، لإنجازنا أمورًا عظيمة الشأن، لم نعد قادرين على الاهتمام بذواتنا والابتهاج بصحبة صديق، ألا فتلك سعادة أقول لها وداعًا بكل رحابة صدر⁽¹⁾». وثمة قول مأثور من سبارطة، ينقله بلوتارك، وفيه تأكيد بأن السبب في تكليف العبيد بمهمة العناية بالأرض، مرده إلى أن مواطني سبارطة يريدون، من جانبهم، «العناية بذواتهم»⁽²⁾ لا شك بأن الأمر المشار إليه هنا هو التدريب البدني والحربي. غير أن التعبير استُخدم في «السيياد» بمعنى مختلف كليًا، حيث يُشكّل فكرة جوهرية في الحوار: إذ أن سقراط راح يُبين للشباب الطموح بأنه، من جانبه، شديد الغرور إذا أراد أخذ المدينة على عاتقه أو إعطاءها إرشادات والدخول في تنافس مع ملوك سبارطة أو ملوك فارس، ما لم يتعلّم مسبقًا ما هو الضروري معرفته لاستلام الحكم: فيجب بادئ ذي بدء أن يهتم بذاته، على الفور، حيث أنه ما يزال شابًا، وذاك لأنه في «سن» الخمسين يكون الأوان قد فات تمامًا⁽³⁾ وفي «تقريظ»، قدّم سقراط نفسه لقضاته بصفة معلّم لشؤون الاهتمام بالذات: فالإله فوّضه بتذكير البشر بأن عليهم الاهتمام، ليس بشروعاتهم، ليس بشرفهم، بل بذاتهم، وبروحهم⁽⁴⁾.

ألا وإن ذلك الموضوع حول الاهتمام بالذات، الذي جاء به سقراط، والذي عادت إليه الفلسفة اللاحقة وانتهى بها الأمر إلى أن تجعل موقعه في صميم «فن الحياة» الذي تنسب نفسها إليه، هذا الموضوع تحديدًا، الذي تجاوز إطاره الأصلي وانفصل عن دلالاته الفلسفية الأولى، هو ما اكتسب تدريجيًا أبعاد وأشكال «تهذيب للذات» بصورة حقيقية. يجب أن نفهم من هذه الكلمة أن مبدأ الاهتمام بالذات قد

(1) Xénophon, Cyropédie, VII, 5

(2) Plutarque, Apophthegmata laconica, 217 a

(3) PLATON, Alcibiade, 127 d-e

(4) PLATON, Apologie de Socrate, 29 d-e

اكتسب منحى عامًا إلى حد كبير: فقاعدة ضرورة اهتمام المرء بذاته هي في جميع الأحوال إلزامٌ كان منتشرًا بين عددٍ من المذاهب المختلفة؛ كما اتخذ أيضًا شكل موقف، شكل طريقة في التصرف، وطبع بطابعه أنماطًا حياتية؛ لقد تطور إلى عمليات، إلى ممارسات وإرشادات أصبحت محل تأمل، وتطوير، وتحسين، وتعليم؛ وهكذا تشكلت ممارسة اجتماعية موفّرة الفرصة لعلاقات بين الأفراد بعضهم مع بعض، لمبادلات وتواصلات وحتى أحيانًا لقوانين؛ وأخيرًا، أتاحت المجال لنمط معين من المعرفة، وإلى بلورة صيغة معرفية.

وفي سياق التطور البطيء لفن الحياة تحت مظلة الاهتمام بالذات، أمكن اعتبار القرنين الأولين من الحقبة الإمبراطورية ذروة خطٍ بياني صاعد: نوعًا من العصر الذهبي لتهذيب الذات، مع تفهمنا بكل تأكيد بأن تلك المظاهر لا تتعلق إلا بالمجموعات الاجتماعية، المحدودة عددًا إلى حد كبير، والتي كانت تحمل ثقافة وبالتالي فإن الـ *techne tou biou* يمكن أن يكون له عندها معنى وحقيقة واقعية.

1. إن الـ *epimeleia*، الـ *cura* توصية نجدها في مذاهب فلسفية كثيرة إذ نجدها عند الأفلاطونيين: فالبلينيوس يُريد أن تبدأ دراسة الفلسفة بقراءة «السيياد»، «بُغية التوجّه والعودة إلى الذات»، حتى يتمكن من معرفة «الموضوع الذي يجب على المرء أن يجعل منه محل اهتماماته»⁽¹⁾. وأبولي، في نهاية «إله سقراط» يتحدث عن دهشته حيال إهمال معاصريه لذواتهم: «لدى الناس جميعًا الرغبة بأن يعيشوا الحياة الأفضل، ويعلمون جميعهم بأنه ما من جهاز آخر للحياة سوى النفس...؛ ومع ذلك فهم لا يُهذبونها ولا يُثقفونها (*animus suum non colunt*). علمًا بأنه من يُريد أن تكون له نظرة ثاقبة يجب عليه العناية بالعينين اللتين يستخدمهما في النظر؛ وأن من يُريد أن يكون سريعًا في الجري، يجب عليه العناية بقدميه اللتين يستخدمهما في الجري... ويصدقُ هذا على جميع أجزاء الجسم التي يجب على كل منا العناية بها حسب الأولويات عنده. ألا فهذا أمرٌ يراه الجميع بوضوح ودون عناء؛ وهذا ما يجعلني لا أكل ولا أمل من التساؤل بدهشة مشروعة لماذا لا يعملون أيضًا على تحسين ذواتهم بمساعدة العقل؟ (*Cur non etiam animus suum eation excolant*)»⁽²⁾.

وعند الأبيقوريين، تفتح «رسالة إلى مينيسي» بإطلالة على المبدأ القائل بأن الفلسفة يجب اعتبارها تدريبًا متواصلًا دون انقطاع على العناية بالذات. «ليس لأحد،

ALBINUS, cité par A.-J. Festucière, *Études de philosophie grecque*, 1971, p. (1)
.536

.APULÉE, *Du dieu de Socrate*, XXI, 167-168 (2)

وهو في سن الشباب، أن يتأخر في ممارسة التفلسف، وما لأحد وقد تقدّم به العمر، أن يكلّ أو يملّ من الفلسفة. إذ ما من شيء، لأي شخص، يُمكن اعتباره أبكر مما يجب أو متأخراً أكثر مما يجب، عندما يعتني بصحة ذاته⁽¹⁾. وتحديدًا هذه الفكرة الأبيقورية حول ضرورة العناية بالذات هي ما يقول بها سينيكا في إحدى رسائله: «كما عندما تكون السماء الصافية لا يُمكن إلا أن تكون أكثر إشراقاً عندما تنجلي، من بعد خلوها من أية شائبة، مكتسبة بروعة لا يُمكن لشيء أن يجعلها باهتة، كذلك هو الإنسان الذي يسهّر على جسمه وذاته (hominis corpus animum que curanteis)، كي يرفع بهما معاً بنيان غبطته، فهو يجد نفسه في حالة من الكمال وفي قمة رغباته، حالما تكون ذاته دون اضطراب وجسمه دون أوجاع⁽²⁾».

والعناية بالنفس كانت قاعدة أعطاها زينون، منذ البداية لمريديه، وسوف يردّها ميزونيوس، في القرن الأول، في حكمة يستشهد بها بلوتارك: «من يريدون الخلاص لأنفسهم عليهم أن يعيشوا بالعناية بأنفسهم دون توقّف⁽³⁾». ونعلم المدى الواسع، عند سينيكا، لفكرة الانكباب الدؤوب على العناية بالذات: ألا فمن أجل أن يكرّس المرء اهتمامه لهذا الأمر يجب حسب رأيه، التخلّي عن المشاغل الأخرى، بذلك يمكن التفرّغ لأمر الذات (sibi vacare)⁽⁴⁾. غير أن ذلك «التفرّغ» يلبس لبوس نشاطٍ متعدّد الجوانب يتطلّب عدم إضاعة الوقت وعدم ادخار المرء جهداً كي «يصنع ذاته بذاته»، «يغيّر ذاته بذاته»، «ليرجع إلى ذاته». se⁽⁵⁾، sibi vindicare⁽⁶⁾، Se formare⁽⁷⁾، se ad studia revocare⁽⁸⁾، sibi applicare⁽⁹⁾، suum fieri⁽¹⁰⁾، in se

.ÉPICURE, Lettre à Ménécée, 122 (1)

.SENEQUE, Lettres à Lucilius, 66, 45 (2)

MUSONIUS RUFUS éd. Hense, Fragments, 36; cité par PLUTARQUE, De ira, (3) 453 d

.SENEQUE, Lettres à Lucilius, 17, 5; De la brièveté de la vie, 7, 5 (4)

.SENEQUE, De la brièveté de la vie, 24, 1 (5)

.SENEQUE, Lettres à Lucilius, I, 1 (6)

.Ibid., 13-1 De la vie heureuse, 24, 4 (7)

.SENEQUE, De la tranquillité de l'âme, 3, 6 (8)

.SENEQUE, ibid., 24, 2 (9)

.SENEQUE, Lettres à Lucilius, 75, 118 (10)

لها ولا حصر للإشارة إلى الأشكال المختلفة التي يجب أن تعبّر عن الاهتمام بالذات وعن اللفتة التي تدفع المرء كي يلحق بذاته (ad se properare)⁽⁴⁾. ومارك أوريل، هو الآخر، يشعر بلهفة مماثلة للمسارعة إلى الاهتمام بذاته: فلا المطالعة ولا الكتابة لهما أن توقفاه لفترة أطول بعد عن الاهتمام بحياته بالذات: دَعَكَ من التشرد والضياح بعد اليوم. أنت لم تعد مطالباً بإعادة قراءة مذكراتك، ولا التاريخ القديم للرومان والإغريق، ولا المقطّعات التي كنت تدّخرها لأيامك الأخيرة. هيّا إذن بسرعة إلى الهدف؛ ودّع الآمال الباطلة، هلمّ إلى مساعدة نفسك إن كنت تتذكّر نفسك (sautoi boethei eiti soi melei sautou)، ما دام ذلك ما يزال ممكناً⁽⁵⁾.

مما لا شك فيه أن البلورة الفلسفية لتلك الفكرة إنما تبرز في أسمى تجلياتها عند إبيكتيت فالكائن البشري يتم تعريفه في «أحاديث»، على أنه الكائن المكلف بالاهتمام بذاته. فهنا يكمن اختلافه عن باقي الكائنات الحيّة؛ الحيوانات تجد كل ما هي بحاجة إليه لتعيش «جاهزاً تماماً»، لأن الطبيعة ربّت الأمر لها كي تكون تحت تصرّفنا دون أن يكون عليها الاهتمام بذاتها، ودون أن يكون علينا، من جانبنا، الاهتمام بها⁽⁶⁾. وفي مقابل ذلك فإنّه يستوجب على الإنسان، السهر على ذاته؛ علماً وأن ذلك لا يعود إلى خلل يجعله في وضعية النقص وبالتالي يكون، من وجهة النظر هذه، أدنى من مستوى الحيوانات؛ ولكن السبب يعود إلى أن الإله أراد له أن يكون قادراً على استخدام ذاته بحريّة؛ ولهذه الغاية تحديداً وهبه العقل؛ وهذا العقل لا يجوز فهمه كبديل عن الملكات الطبيعية المفقودة؛ بل هو على العكس الملكة التي تسمح له، عندما يجب وكما يجب، باستخدام الملكات الأخرى؛ بل إنه تلك الملكة الفريدة بالمطلق والقادرة على استخدام ذاتها؛ فهي قادرة على أن «تناول ذاتها مثل كلّ أمرٍ آخر كموضوع للدراسة⁽⁷⁾». إن زيوس، حين توجّج بالعقل كلّ ما سبق أن أعطتنا الطبيعة إيّاه، أعطانا أيضاً إمكانية ووجوب أن نهتمّ بذواتنا. وبمقدار ما يكون الإنسان

SENEQUE, De la tranquillité de l'âme, 17,3 Lettres à Lucilius, 74, 29 (1)

.SENEQUE, De la brièveté de la vie, 18, 1 (2)

.SENEQUE, Lettres à Lucilius, 2, 1 (3)

.Ibid., 35.4 (4)

.Marc Aurèle, Pensées, III, 14 (5)

.3-ÉPICTÈTE, Entretiens, 1, 16, 1 (6)

.Ibid., 1, 1, 4 (7)

حرًا وعاقلاً- وحرًا بأن يكون عاقلاً- يصبح في الطبيعة الكائن المكلف بأن يهتم بذاته. لم ينحتنا الإله مثلما نحت فيدياس تمثاله الرخامي للربة «أثينا»، الذي يظل، إلى أبد الأبدين، مادًا يده التي استقر عليها النصر الجامد بجناحيه المفروشين. ألا إن زيوس لم «يبدعك وحسب، بل سلمك ذاتك فوق ذلك وتركك لذاتك وحيداً⁽¹⁾». إن الاهتمام بالذات، من رأي إبيكتيت، امتياز- واجب، هبة- إلزام يؤمن لنا الحرية بإجبارنا على التعامل مع ذواتنا كموضوع لكل جهد نبذله⁽²⁾.

لكن مطالبة الفلاسفة بالاهتمام بالذات لا يعني أن هذه الحمية وقُف على أولئك الذين يختارون حياة مشابهة لحياة الفلاسفة؛ أو أن يكون مثل هذا الموقف غير لازم سوى أثناء الفترة التي يقضونها مع هؤلاء الفلاسفة بل هذا مبدأ صالح للجميع، في كل وقت وعلى امتداد الحياة. وها هو أبولي يلفت الانتباه: يمكن للمرء، دون خجل أو أي شعور بالعار، أن يكون جاهلاً بقواعد التصوير أو العزف على الكنارة؛ غير أن معرفته بكيفية «تحسين ذاته بمساعدة العقل» هو قاعدة «ضرورية على حد سواء لجميع الناس». ويمكن لمثال بلين أن يكون قدوة محسوسة، على الرغم من ابتعاده عن أي انتماء فلسفي حصري، ومن استمرار حياته المجيدة بانتظام، ومن انشغاله بنشاطاته كمحام وبأعماله الأدبية، ولم يكن بحالٍ من الأحوال ليخطر له الانقطاع عن الناس. ومع ذلك لم يتوقف طيلة حياته عن إظهار العناية بذاته التي يرى أنها لا غنى عنها باعتبار أن هذه الذات، ربّما تكون الموضوع الأهم الذي يجب عليه الاهتمام به. وحين كان لا يزال في ريعان شبابه، أرسلوه إلى سوريا بمهمات عسكرية، فجعل همّه الأول التوجه إلى أوفراتس ليس من أجل حضور حلقة التعليمية فحسب وإنما لينمي شيئاً فشيئاً علاقة التألف معه «ليكون محبوباً لديه» وبهذا يستفيد من توبيخات معلم يحسن محاربة الأخطاء دون تجريح الأشخاص⁽³⁾. وفي روما، حين ذهب لاحقاً للاستراحة في فيلته في لورانت، ما فعل ذلك إلا ليكون بإمكانه الاهتمام بذاته؛ «بالانكباب على المطالعة، والتأليف الموسيقي، والاعتناء بصحته»، وبإقامة حديث «مع ذاته ومع كتاباته الخاصة⁽⁴⁾».

إذن لا يقتصر الاهتمام بالذات على عمرٍ محدّد. «لا يكون الوقت باكراً أكثر مما

.Ibid., II, 8, 18-23 (1)

.Cf. M. SPANNEUT, «Epiktet, in Reallexikon für Antike und Christentum (2)

.Pline, Lettres, 1,10 (3)

.Ibid., 1,9 (4)

يجب ولا متأخرًا أكثر مما يجب ليهتم المرء بذاته»، وهكذا كان أببيقور يقول: «ذاك الذي يقول بأن الفيلسوف لم يأت وقته مثله كمثّل من يقول بأن السعادة لم يأت وقتها أو أن وقتها قد انقضى. ما يحتم على الشباب مثلما على الشيخ الاهتمام بالفلسفة، أما الشيخ فمن أجل استعادة الشباب، في شيخوخته، بالامتنان لكل ما جنى من خيرات في حياته، وأما الشباب، فمن أجل أن يشعر وهو شاب بأنه من المعمرين حيث يغيب عنده الخوف من المستقبل⁽¹⁾». وتعلّم المرء كيف يعيش حياته بأكملها، هي الحكمة التي يستشهد بها سينيكا والتي تدعو إلى تغيير الحياة لتصبح نوعًا من التمرين المتواصل؛ ورغم أنه من المستحسن البدء باكراً، فمن المهم عدم التراخي أو التوقف مطلقاً⁽²⁾. وأولئك الذين كان سينيكا أو بلوتارك يقترحان عليهم نصائحهما، لم يعودوا فعلياً من المراهقين المتعطشين أو الخجولين الذين كان سقراط، كما أورده أفلاطون أو إكزينوفون، يحضّهم على الاهتمام بذواتهم. بل هم رجال ناضجون. وسيرينوس، الذي وُجّهت إليه استشارة *detranquillitate* (بالإضافة إلى *de constantia* ورّبما *de otio*) هو شاب قريبٌ تحت رعاية سينيكا: لكن ما من شبيه لمثل هذا اليافع الذي ما يزال في مرحلة الدراسة، فهو، أثناء فترة *detranquillitate*، كان وافداً إلى روما من الأقاليم، وهو ما يزال متردداً في آنٍ معاً بخصوص ميدان عمله وطريقة العيش؛ غير أنه كان محمّلاً منذ ذلك الوقت بمسيرة فلسفة لا بأس بها: ولذلك كان حرجه يتعلّق جوهرياً بكيفية الوصول بهذه المسيرة إلى غايتها. أمّا بشأن لوسيليوس، فلم يكن يصغر سينيكا، على ما يبدو، سوى بسنوات قليلة. وكان والياً على صقلية عندما بدأت المراسلات الكثيفة بينهما، بدءاً من سنة 62، حيث راح سينيكا يعرض مبادئ وممارسات حكمته، ويحكي له عن نقاط ضعفه الخاصة ومعاركه التي لم تصل بعد إلى ختامها، وحتى طالباً المساعدة منه أحياناً. ولا يعتريه الخجل حتى بأن يكشف له أنه بعد تجاوزه سن الستين، ذهب شخصياً لتلقي التعليم على يد متروناكس⁽³⁾. ومن يتراسل معهم بلوتارك موجّهاً إليهم أبحاثاً ليست مجرد تقديرات بسيطة عامة حول الفضائل والنقائص، حول سعادة النفس أو تعاسات الحياة فحسب، بل هي إرشادات

1. ÉPICURE, Lettre à Ménécée, 122 (1)

Sur ce thème, voir par exemple SÉNÈQUE, Lettres à Lucilius, 82, 76 90, 44–45 De (2)
constantia, IX, 13

SÉNÈQUE, Lettres à Lucilius, 76, 1–4. Cf. A. Grilli, Il problema della vita (3)
contemplativa nel mondo greco-romano, pp. 217–280

سلوكية وغالبًا ما كانت بخصوص مواقف محدّدة تمامًا، وهي أيضًا موجهة للرجال. هذا السعي الحثيث للبالغين كي يهتموا بذاتهم، وحماستهم كتلامذة في سن الشيخوخة، ينطلقون للقاء الفلاسفة كي يعلّموهم درب السعادة، كان يثير غيظ لوسيان وكثيرين آخرين غيره. وها هو يتهمكم على هيرموتيم الذي يهمهم مردّدًا في الشارع الدروس التي لا يجوز أن ينساها؛ علمًا بأنه قد تقدّم كثيرًا في العمر، لكنه منذ عشرين عامًا خلت، قرّر ألا يخلط حياته بعد مع حياة الأشرقياء من بني البشر، ويعتبر نفسه ما يزال بحاجة أيضًا إلى عشرين سنة عدًا ونقدًا كي يصل إلى الغبطة (علمًا بأنه من جانبه يعطي رقمًا أكبر). والحال، أنه قد بدأ يشتغل بالفلسفة في سن الأربعين، وبالتالي فإن السنوات الأربعين الأخيرة من حياته هي التي كرّسها أخيرًا للسهر على أمور ذاته، على يد معلّم. ومحاورة لوسيليوس، على سبيل التسلية، يتصرف بخبث متظاهرًا بأنه هو الآخر، قد آن الأوان ليتعلّم الفلسفة، حيث أنه قد بلغ الأربعين من عمره بالضبط للتوّ: «هلاّ كنت لي عكازًا»، هكذا يقول لهيرموتيم، كي تأخذ بيدي⁽¹⁾. كما يقول إ. هادو بخصوص سينيكا، إن هذا النشاط بأكمله لتوجيه الوجدان يدخل في نطاق تربية البالغين - erwachseher - ziehung⁽²⁾.

2. لا تقتصر الـ epimeleia ببساطة على موقف عام، على انتباهٍ مشّتت. وذلك لأن كلمة epimeleia لا تدلّ ببساطة على مجرد انشغال، وإنما على مجموعة اهتمامات، فعن الـ epimeleia يدور الكلام عند الإشارة إلى نشاطات ربّ البيت⁽³⁾، وإلى مهام الأمير الساهر على شؤون رعاياه⁽⁴⁾، وإلى العناية التي يجب تقديمها لمريض أو جريح⁽⁵⁾، وحتى للواجبات المقامة تكريمًا للآلهة أو للموتى⁽⁶⁾. وكذلك الأمر حيال الذات، فالـ epimeleia تتطلب جهدًا وتعبًا.

لا بد من توفير الزمن الكافي إذ أن إحدى المشاكل الكبرى في تهذيب تلك النفس تمثّلت تحديدًا في كيفية اقتطاع الحصة الزمنية المناسبة لهذا التهذيب يوميًا

(1) Lucien, Hemotime, 1-2

I. HADOT, Seneca und die griechisch-romische Tradition der Seelenleitung, 1969, (2) p. 160

(3) XÉNOPHON, Économique, V, 1

(4) DION DE PRUSE, Discours, III, 55

(5) PLUTARQUE, Regum et imperatorum apophthegmata, 197 d

(6) PLATON, lois, 717 e

وفي الحياة بأكملها. وكان حينذاك اللجوء إلى مقولات عديدة متنوعة. فيمكن، مساءً أو صباحاً، تخصيص لحظات للخشوع والاستغراق في التأمل، لتمحيص ما يجب علينا فعله، لتذكّر بعض المبادئ المفيدة، لتمحيص النهار الذي انقضى؛ إن التمحيص الصباحي والمساءلي عند الفيثاغوريين نجده، مع مضامين مختلفة دون شك، عند الرواقيين؛ وها هم: سينيكا⁽¹⁾، إبيكتيت⁽²⁾، مارك أوريل⁽³⁾ يعودون إلى تلك اللحظات المرجعية التي يجب تكرسها ليعود المرء فيها إلى ذاته. كما يمكن أيضاً قطع المرء لنشاطاته من فترة لأخرى والقيام بإحدى تلك الخلوات التي كان يوصي بها ميزونيوس، من بين آخرين، ويشدّد على أهميتها⁽⁴⁾؛ هي تُتيح للمرء ليكون في مواجهة مع ذاته، فيستجمع ماضيه، ويضع أمام ناظره مجمل حياته الماضية، ويتألف، بالمطالعة مع التعاليم والأمثلة التي يُريد أن يهتدي بها، كي يستعيد، بفضل حياة قيد الدرس والتمحيص، المبادئ الجوهرية لسلوك عقلاني. فما يزال أمام المرء إمكانية التخلص، في أواسط أو أواخر عمله الاجتماعي، من أعباء نشاطاته المتنوعة، مستفيداً من التقدم في العمر حيث الشهوات قد هدأت ليُكرّس نفسه بالكامل، كما حال سينيكا للاشتغال بالفلسفة، أو كما حال سبورينا ليستسلم في طمأنينة لحياة مقبولة⁽⁵⁾، يستطيع بها امتلاك ذاته.

إنّ هذا الوقت ليس بخاوٍ فهو مليء بتمرينات، ومهام عملية، ونشاطات متنوعة؛ فالاهتمام بالذات ليس بالأمر الهين الذي لا معنى له إذ على المرء أن يعتني بجسده، وأنظمة الحفاظ على صحته، ويقوم بالتدريبات البدنية دون إفراط، ويلبي قدر الإمكان احتياجاته الضرورية. ويستغرق في التأمل، والمطالعة، وتدوين ملاحظاته حول الكتب أو المحادثات التي سمعها، ثم يعيد قراءتها فيما بعد حتى يستبطن الحقائق التي باتت معروفة لكنها بحاجة إلى مزيد من الرسوخ في النفس. وهكذا يقدم مارك أوريل نفسه كمثالٍ عن «رهين الحبس في ذاته»؛ إنه عملٌ دؤوب طويل لإعادة تنشيط مبادئ عامة وحجج عقلية تُقنع بعدم الانجراف مع الغضب لا في وجه الآخرين،

.Sénèque, De ira, III (1)

.5-ÉPICTÈTE, Entretiens, II, 21 sq ; III, 10, 1 (2)

.Marc Aurèle, Pensées, IV, 3. XII, 19 (3)

.MUSONIUS Rufus, éd. Hense, Fragments, 60 (4)

.PLINE, Lettres, III, 1 (5)

ولا في مواجهة الحوادث الصادمة بصورة طارئة، ولا في وجه أشياء عامة⁽¹⁾. وهناك أيضًا الأحاديث مع شخص حميم، مع أصدقاء، مع دليل أو مرشد؛ يُضاف إلى كل ذلك تبادل الرسائل حيث يعرض المرء حالة نفسه، ويطلب النصائح ويعطيها لمن هو بحاجة إليها - ناهيك أن هذا الأمر هو ما يشكّل حتى للمعلّم خيارًا كبيرًا، إذ هو يرسّخ وجودها في ذاته⁽²⁾. وهكذا فحول الاهتمام بالذات، ثمة نشاطٌ كامل قائم على الكلام والكتابة، وهو نشاط قد تطوّر، وفيه ارتبط اشتغال الذات على الذات بالتواصل مع الآخرين.

هنا نضع أصبعنا على إحدى أهم النقاط في ذلك النشاط المكرّس للذات: فهذا النشاط لا يشكل تدريبيًا على العزلة، بل هو ممارسة اجتماعية عملية. وفي هذا أكثر من معنى؛ فغالبًا ما اتخذت فعليًا إلى هذا الحد أو ذاك صيغة هيكلية مؤسّسية. كما هو الحال مع الجماعات الفيثاغورية - الحديثة أو حتى مع تلك الفئات الأبيقورية التي لدينا حول ممارساتها معلومات قليلة حسب فيلوديم: وكانت تراتبيةً معترفًا بها تُعطي للمتقدمين في هذا المجال مهمة توجيه الآخرين (إما فرديًا، أو جماعيًا)؛ ولكن، كانت هناك أيضًا تدريبات مشتركة تسمح، ضمن نطاق الاهتمام بالذات، بقبول مساعدة الآخرين: والمهمة معرّفة بأنها⁽³⁾ TO DI ALLELOS SOZESTHA. كان إبيكتيت من جانبه يُعلّم في إطار يُشبه شبهًا كبيرًا إطار مدرسة؛ فكان لديه مجموعة، زمرة من التلاميذ؛ بعضهم عابر طريق، بينما كان هناك آخرون لفترات طويلة استعدادًا منهم لكي يكونوا جاهزين ليعيشوا حياة المواطن العادي أو حتى للقيام بأعباء نشاطات هامة، وبينهم أخيرًا، من يُكرّسون أنفسهم ليصبحوا فلاسفة محترفين، وكان من المفروض تأهيلهم جميعًا استنادًا إلى قواعد وممارسات توجيه الوجدان⁽⁴⁾. كما كان يوجد أيضًا - وفي روما على وجه الخصوص، في الأوساط الأرستقراطية - التعامل مع مستشار خاص، دوره في عائلة ما أو في مجموعة ما، دور المرشد إلى فن الحياة، والملهم السياسي، والوسيط المطلوب في المفاوضات: «ثمة نفرٌ من الرومان الأغنياء كانوا يعتبرون أنه من المفيد الرعاية بشؤون فيلسوف، ومنهم رجالٌ بارزون ما كانوا يجدون

(1) Marc Aurèle, Pensées, IV, 3 (1)

(2) CF. SÉNÈQUE, Lettres à Lucilius, 7, 99 et 109 (2)

(3) PHILODÈME, Oeuvres, éd. Olivieri, frag. 36, p. 17 (3)

(4) Sur les exercices de l'école, cf. B. L. HIJMANS, Askésis, Notes on Epictetus' (4)

Educational System, pp. 41-46

حرجًا في مثل تلك الوضعية»؛ كان على أولئك الفلاسفة تقديم «نصائح أخلاقية وتشجيعات لأسيادهم وعائلاتهم، وهؤلاء الأسياد يستمدون قوةً من تأييدهم»⁽¹⁾؛ وهكذا كان الحال مع ديميتريوس الذي كان المرشد الروحي ترازيا باتوس الذي أشركه في وضع لمسات إخراج انتحاره، وذلك كي يُساعده في آخر لحظات حياته على توفير أجمل مظهر لتلك الحياة ذات النهاية الأكمل. ناهيك وأن تلك الوظائف المختلفة كمعلم، ودليل، ومستشار، ونجّي أسرار حميم لم تكن دائمًا متميزة فيما بينها، بل الأمر بعيدٌ كل البعد عن مثل ذلك التمايز لأن الأدوار، في التعامل مع الذات، غالبًا ما كانت قابلة للتبديل، ويُمكن للمرّة تلو الأخرى، أن يقوم بها الشخص المعني نفسه. وها هو ميزونيوس ريفوس الذي كان مستشارًا سياسيًا عند روبيليوس بلوتس، من بعد وفاة هذا الأخير يجتذب حوله في منفاه زوّارًا ومريدين مخلصين ويُنظّم نوعًا من المدرسة؛ ومن ثمّ مع اقتراب نهاية حياته، بعد نفيه ثانية إبان حكم فيسبازيان، قفل راجعًا إلى روما، ليقدم تعليمًا عامًا للجمهور، ودخل في بطانة تيتوس.

غير أن كل ذلك العمل الدؤوب اهتمامًا بالذات لم يكن مستنده الوحيد وجود المدارس، والتعليم، ومحترفي توجيه النفس؛ بل كان يجدُ بسهولة دعمًا له في شبكة العلاقات المألوفة من قرابة، أو صداقة، أو تبادل منافع. وعندما يستدعي التدريب على الاهتمام بالذات طلب معونة ممن نتوسّم فيه القدرة على التوجيه والنصح، فنحن بذلك إنما نمارس حقًا من حقوقنا؛ كما أنه واجبٌ نؤديه حين نُغدق مساعدتنا لشخصٍ آخر، أو حين نتقبّل شاكرين الدروس التي تُعطى لنا. إن نصّ غالين على الشفاء من الأهواء له دلالة من وجهة النظر هذه؛ فهو ينصح من يود الاهتمام بذاته أن يفتش عن المساعدة لدى شخصٍ آخر؛ وهو لا يُوصي مع ذلك بالبحث عن خير معروف بكفاءته ومعرفته؛ وإنما بكل بساطة بالبحث عن رجل حسن السمعة مشهود له بالصراحة التي لا مجالمة فيها⁽²⁾. ومن الممكن أحيانًا أن تكون لعبة الاهتمام بالذات والمساعدة من آخر ضمن علاقات قائمة سابقًا وهكذا تكتسب هذه العلاقة لونًا جديدًا ودفنًا أكبر. إن الاهتمام بالذات أو عنايتنا بأن يقوم الآخرون بالاهتمام بذواتهم يظهر حينذاك كتكثيف للعلاقات الاجتماعية. وها هو سينيكا يواسي أمه،

F. H. Sandbach, *The Stoics*, p. 144; Cf. aussi J. H. LIEBESCHUTZ, *Continuity (1) and Change in Roman Religion*, pp. 112-113

.GALIEN, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, III, 6-10 (2)

حين كان هو نفسه منفياً، مكاتباً إياها كي يُساعدوها على تحمّل تلك المصيبة الراهنة، وتحمل، ربّما، مصائب أعظم لاحقاً.

وأما سيرينوس الذي يُخاطبه بمشورة مطوّلة حول طمأنينة النفس فهو أحد الأقارب من الأقاليم وكان تحت حمايته. كما أن مراسلاته مع لوسيليوس تُعمّق بين رجلين عمرهما متقارب علاقةً موجودة سابقاً، وتنحو شيئاً فشيئاً إلى أن تجعل من ذلك الإرشاد الروحي تجربة مشتركة يُمكن لكلّ منهما أن يستمد منها فائدة لصالحه. وفي الرسالة الرابعة والثلاثين، والتي أمكن لسينيك أن يقول فيها مخاطباً لوسيليوس: «أنا أطلب بك، فأنت عملٌ قمتُ به»، ليضيف على الفور: «أنا استحث شخصاً سبق أن رحل سريعاً وهو يستحثني بدوره»؛ ومنذ الرسالة اللاحقة، راح يستعرض مكافأة الصداقة التي يكون فيها كل طرف عوناً للآخر على الدوام، وهذا ما سوف يدور الحديث عنه في الرسالة التاسعة بعد المائة: «براعة المصارع يصونها التدريب على الصراع؛ والمرافق الموسيقي - السنيّد - يشدّ من عزم الموسيقيين. وكذلك الحكيم يُفترض أن تكون فضائله في ذروتها؛ وهكذا فالحكيم مثلما هو محرّض فهو مستقبلٌ للتحريض من حكيم آخر⁽¹⁾». يظهر الاهتمام بالذات إذن مرتبطاً ارتباطاً داخلياً بـ«خدمة النفس» التي تشمّل إمكانية قيام لعبة تبادلات مع الآخر ومنظومة تبادلٍ للفائدة والعرفان بالجميل.

3. استناداً إلى عرفٍ يعود إلى ماضٍ بعيد جداً في الحضارة الإغريقية، كان الاهتمام بالذات في علاقة وثيقة داخلية مع التفكير والممارسة في الميدان الطبي، وهذا التداخل القديم ازداد توسّعاً أكثر فأكثر. حتى أصبح بإمكان بلوتارك القول، في بداية «تعليمات الصحة»، بأن الفلسفة والطب قضيتهما مرتبطة بـ«ميدان وحيد وهو الميدان نفسه في الحالتين» (mia chora)⁽²⁾. فهما في واقع الحال يضعان تحت تصرّفهما لعبة فكرية مشتركة عنصرها المركزي هو مفهوم الـ«pathos»؛ كما يبذلّ جهده أيضاً مهتماً على حد سواء بالأهواء وبالأمراض الجسدية، بتخريب الجسم كما بالحركة اللاإرادية للنفس؛ وفي الحالتين معاً، يجعل مرجعاً حالة السلبية التي، بما يتعلق بالجسم، تلبس لبوس إصابة تُسبّب اضطراب توازن السوائل أو الخصائص البدنية، كما أنها بالنسبة للنفس تلبس لبوس حركة قائمة على جرف النفس رغم

SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 109, 2. Sur Sénèque, ses relations et son activité de (1)

directeur, cf P. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, pp. 393-410

.PLUTARQUE, *De tuenda sanitate praecepta*, 122 e (2)

إرادتها. انطلاقاً من هذا المفهوم المشترك، أمكن بناء حاجز تحليلي يصدق على أمراض الجسم والنفس. وهكذا فإن مخطط «دراسة الأمراض» الذي يقترحه الرواقيون والذي يُحدّد الدرجات المتزايدة لتطوّر وإزمان الأمراض: نَمِيزُ فيه بادئ الأمر الاستعداد للعلل، الـ *proclivitas* التي تُعرض النفس للأمراض الممكنة؛ وهناك من بعد ذلك الإصابة، التخريب الذي يُطلق عليه باللغة الإغريقية *pathos* وباللاتينية *affectus*؛ ثم المرض (*nosema, morbus*) الذي ينشأ ويُعلن عن نفسه عندما يكون التخريب قد ترسّخ في الجسم وفي النفس؛ وأخطر من ذلك، وأكثر ديمومة الـ *aegrotatio* أو الـ *arrhostema* والذي يُشكّل حالة من المرض والوهن؛ وأخيراً هناك العلة القديمة (*kakia, aegrotatio inveterate, vitiummalum*) التي ليس لها من شفاء ممكن. كما قدّم الرواقيون أيضاً مخططات تُشير إلى مختلف الدرجات ومختلف الأشكال الممكنة للشفاء؛ فيها هو سينيك يُميّز المرضى الذين يشفون من جميع أمراضهم أو من بعضها، وأولئك الذين يتخلصون من أمراضهم ولكن ليس من الإصابات العاطفية؛ وهناك من استعادوا الصّحة لكنهم لا يزالون ضعيفي البنية بسبب استعداداتهم التي لم تُصحّح⁽¹⁾. هذه الأفكار والمخططات قدّر لها أن تكون دليلاً مشتركاً لطب الجسد ولعلاج النفس. إنها تُتيح تطبيق النمط نفسه من التحليل النظري على الاضطرابات الجسدية وعلى المشاكل المعنوية، ليس هذا فحسب، بل إنها تسمح بمتابعة الخطوة نفسها للتدخل في الحالتين الجسدية والنفسية، والاهتمام بهما، ومداواتهما وأحياناً توفير الشفاء لهما.

ثمة مجموعة كاملة من الاستعارات المجازية التي بدأ استخدامها استخداماً منظماً للإشارة إلى العمليات الضرورية للعناية بالنفس: وضع المبضع في الجرح، فتح دملة متقيحة، بتر، تنظيف الزوائد، إعطاء الأدوية، وصف جرعات مريرة، مهدئات، مقويات⁽²⁾. إن تحسين النفس وتأهيلها، الـ *paideia* التي يجب على الفلسفة توفيرها لهذه الغاية اصطبغت أكثر فأكثر بالألوان الطبية. فتكوين الذات والعناية بها هما من النشاطات ذات البنيان المتين. وهذا ما يؤكد عليه إبيكتيت؛ هو يريد ألا تُعتبر

(1) Cf. Cicéron, *Tusculanes*, IV, 10; Sênèque, *Lettres à Lucilius*, 75, 9-15. Voir sur ce point I. HADOT, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969, IIe partie, chap. 2.

Sur la comparaison entre thérapeutique du corps et médecine de l'âme, cf. par (2) exemple SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 64, 8.

مدرسته محض مكان للتأهيل حيث بإمكان المرء اكتساب معارف مفيدة له في عمله الاجتماعي أو من أجل وجاهته، قبل أن يقفل راجعاً إلى بيته كي يستمد المنفعة من تلك المعارف بل يجب النظر إليها على أنها «مستوصفٌ للنفس»: «إنها عيادة طبية (iatreeion)، تلك المدرسة التي يربها فيلسوف؛ ولا يجوز للمرء عند خروجه منها أن يشعر بالبهجة، بل أن يشعر بأنه لاقى معاناة كبيرة⁽¹⁾». ويلجّ مشدداً على مريديه أنه يتوجب عليهم أن يدركوا بأن وضعهم هو حالة مرضية يجب الشفاء منها؛ وألا تكون نظرتهم، بادئ ذي بدء وقبل أي أمر آخر، في مجيئهم هو أنه لمجرد أخذ معارف من شخص يمتلكها؛ بل عليهم المجيء بصفة مرضى، كما لو كان أحدهم منخلع الكتف، والآخر لديه دملة متقيحة، والثالث ناسور، والرابع أوجاع في الرأس. وهو يلومهم لأنهم لا يقصدونه من أجل التداوي والعلاج (therapeutesomenoi) وإنما من أجل تصحيح أحكامهم وتصويبها (epanorthotes). «تريدون تعلم القياسات المنطقية؟ هلاً بادرتم أولاً بمعالجة جراحكم والشفاء منها! أوقفوا مد السوائل المختلطة في أجسامكم، هذّثوا أنفسكم!⁽²⁾».

بالمقابل، فهذا غاليلان الطبيب يعتبر أن اختصاصه لا يشمل شفاء الضلالات العاطفية فحسب (كان جنون العشق يدخل تقليدياً في ميدان الطب)؛ بل ويشمل أيضاً معالجة الأهواء («الطاقة الخارجة عن مسارها، المتمردة على العقل»); والأخطاء (التي «تتولد من رأي مغلوط»); ناهيك «بصورة كلية وبمعنى عام»، أنها جمعاء «تسمى أخطاء»⁽³⁾. وهكذا فقد شرع بمعالجة رفيق سفر كان سريع الغضب. كما أنه قبل التعاشر الأليف الذي طلبه منه شاب كان قد جاء ذات يوم يطلب مشورته؛ كان هذا الأخير قد تخيل فعلياً بأنه عصي على اضطرابات الأهواء، مهما كانت ضئيلة الشأن، لكنه توجب عليه الاعتراف بأنه أكثر اضطراباً بأمور لا أهمية لها من اضطراب معلّمه بأمور عظمى؛ ولذلك جاء يطلب مساعدته⁽⁴⁾.

في نطاق تهذيب النفس، يبدو أن تصاعد الاهتمام الطبي قد تُرجم ترجمة قوية

cf. aussi Sénèque à propos de 24-ÉPICTÈTE, Entretiens, III, 23, 30 et III, 21, 20 (1)
quelqu'un qui fréquente le cours d'un philosophe - Aut sanior domum redeat aut
(sanabilior) (Lettres à Lucilius, 108, 4)

20-cf. aussi II, 15, 15 22-ÉPICTÈTE, Entretiens, II, 21, 12 (2)

.GALIEN, De la cure des passions de l'âme, I, 1 (3)

.Ibid., IV, 16 et VI, 28 (4)

بصيغة من الاهتمام بالجسم، هي في الوقت نفسه فريدة ومكثفة. وهذا الاهتمام كان مختلفاً كل الاختلاف عما كان يُعتبر تقديراً للقوة البدنية في حقبة كانت الرياضة فيها، والتدريب الرياضي والعسكري جزءاً لا يتجزأ من إعداد مطلق إنسان حرّ. علماً بأن هذا الاهتمام بحدّ ذاته كان فيه شيء من المفارقة لأنه يدخل، على الأقل في جانب منه ضمن نطاق أخلاق تقول إن الموت، والمرض، أو حتى الألم الجسدي، لا تشكل عللاً حقيقية، وإن من الأفضل انكباب المرء على ذاته بدلاً من تكريس عنايته لصيانة جسده⁽¹⁾. وذاك لأن النقطة التي كانت تستقطب الانتباه ضمن هذه الممارسات هي تحديدًا تلك التي يمكن فيها لأمراض الجسم التقاطع مع أمراض النفس وتبادل التأثير فيما بينها: حيث العادات السيئة في النفس يمكن أن تؤدي إلى حالات جسدية مزرية، كما أن الإفراط في مجال الجسد يُظهر ويُنمّي نواقص النفس. كان الانشغال موجّهاً خصوصاً إلى كيفية تجاوز التهيجات والاضطرابات، مع مراعاة أنه من المناسب تقويم النفس إذا كنا نريد ألا تكون الغلبة للجسم عليها وتصحيح الجسم كي تبقى النفس قادرة على التحكم الكامل بذاتها. عند نقطة التماس تلك، باعتبارها نقطة الضعف عند الفرد، يتوجب الانتباه بتركيز إلى العلل والأمراض الجسمانية. فالجسم الذي يتوجب على البالغ الاهتمام به، حين يوجه عنايته إلى ذاته، لم يعد الجسم الفتي الذي كان مطلوباً تأهيله بالرياضة البدنية؛ بل هو جسمٌ ضعيف، مهتدّد، ملغوم بتنغيصات صغيرة هي في الوقت نفسه تهدد النفس بمتطلباتها الضاغطة فوق الحدّ، أقلّ من تهديد ما تحمل معها من نقاط ضعف خاصة بها. وتقدم رسائل سينيكا عددًا كبيراً من الأمثلة عن ذلك الاهتمام الموجّه إلى الصحة، إلى الريحيم، إلى الوعكات وإلى جميع الاضطرابات التي يمكن لها التجول بين الجسم والنفس⁽²⁾. و«المراسلات» بين فرونتون ومارك أوريل⁽³⁾ - دون التطرق، بطبيعة الحال، إلى «مقالات مقدّسة» بقلم أليوس أريستيد الذي يُعطي أبعاداً جدّ مختلفة في سرده لما يتعلّق بالمرض وقيمة جدّ مختلفة لما يتعلّق بتجربته - تُبيّن تماماً المكانة التي يشغلها الاهتمام بالجسم في تلك الممارسات المتعلقة بالذات، وكذلك أيضًا أسلوب ذلك

.Manuel, 41 12-10, 22, 1; 17-ÉPICTÈTE, Entretiens, I, 9, 12 (1)

.SENEQUE, Lettres à Lucilius, 55, 57, 78 (2)

.Marc AURELE, Lettres, VI, 6 (3)

الاهتمام: التخوف من الإفراط، الاقتصاد في الريجيم، التنبه للاضطرابات، التيقظ التفصيلي لما يعترى الأعضاء من خلل وظيفي، ووضع جميع العناصر موضع الاعتبار (الفصل، المناخ، الغذاء، نمط الحياة) لأنها هي التي تُثير الاضطراب في الجسم، ومن خلاله في النفس.

لكن ربما وُجد ما هو أكثر أهمية؛ إذ انطلاقًا من هذا التقريب (العملي والنظري) بين الطب والأخلاق يكون الفرد مدعوًا ليعترف بأنه مريض أو يُهدّده المرض. إن بناء الذات تحتم أن يقوم المرء ببناء نفسه لنفسه ليس فقط كمجرد فرد غير مكتمل، يشكو من جهل، وبحاجة إلى الإصلاح، والمعرفة، والتعلم، وإنما كفرد يُعاني من بعض العلل و يقتضي الواجب منه بأن يُداويها إمّا بنفسه، وإمّا بمساعدة شخص آخر لديه الكفاءة للقيام بذلك. يجب على كل إنسان أن يكتشف أنه بحالة قائمة على الحاجة، وأنه من الضروري له أن يتلقّى الدواء والمساعدة. «هاكم إذن، كما يقول إبيكتيت، نقطة انطلاق الفلسفة: أن يدرك المرء حالة شطره الأهم (aesthesis tou idiou hegemonikou pos echei). وبعد التعرّف على ما في هذا الشطر من ضعف، لن يعود المرء راغبًا في تحميله فوق ما يحتمل. ولكن من الناس من هم في أيامنا غير قادرين على أخذ لقمة صغيرة ويتناولون مقدارًا كبيرًا ويأخذون على أنفسهم التهامه. وهكذا تراهم يتقيأون أو يُصابون بعسر الهضم. ومن ثم تأتي أمراض المغص، والرشح، والحمى، كان من المفروض بادئ ذي بدء أن يُفكروا بقدراتهم⁽¹⁾...». كما أن تأسيس هذه العلاقة مع الذات كمرض يزيد من ضرورتها أن أمراض النفس - خلافاً لما هي عليه أمراض الجسم - لا تظهر أعراضها بآلام حسية يدركها المرء؛ وليس باستطاعتها البقاء فقط لفترة طويلة غير محسوسة، بل إنها تُعمي أولئك الذين تحلُّ بهم. ويُذكر بلوتارك بأن اضطرابات الجسم يمكن بصورة عامة التقاطها عن طريق النبض، والصفراء، والحرارة، والأوجاع؛ ناهيك بأن أدهى الأمراض الجسمانية هي تلك التي يكون فيها المريض، كما الحال في الاستغراق الطويل في النوم - السبات، والصرع، والسكتة، غير مدرك بحالته. والخطر هنا، بما يتعلّق بأمراض النفس، أنها تمر دون أن تكون ملحوظة، أو حتى يُمكن التعامل معها على أنها فضائل (فالغضب نعتبه شجاعة، والعشق الشديد نعتبه صداقة، والرغبة

.ÉPICTÈTE, Entretiens; cf. aussi II, 11.1 (1)

نعتبرها منافسة، والعجب نعتبره حذرًا) ألا فإن ما يريد الأطباء هو تحديدًا «ألا يكون المرء مريضًا؛ لكن، إذا كان كذلك، فيجب ألا يتجاهل أنه مريض»⁽¹⁾.

4. في هذه الممارسة، الشخصية والاجتماعية، تشغل معرفة الذات مكانة مهمة. وغالبًا ما يتم التذكير بالمبدأ الدلفي (المبدأ المعروف بنسبته إلى دلف في اليونان)؛ لكن ذلك لا يكفي للتعرف على ما في تلك المعرفة من تأثير خالص وبسيط للفكرة السقراطية. في حقيقة الأمر، ثمة فنّ كامل لمعرفة الذات، تطوّر بوصفات محدّدة، وبأشكال ذات صفة نوعية قوامها التمحيص والتمارين المبرمجة.

a. يمكننا على هذه الصورة بشكل محدّد تمامًا، مع التحفظ أمام دراسة أكمل وأكثر منهجية، أن نعزل بادئ ذي بدء ما يُمكن أن نُطلق عليه «عمليات الاختبار». وهذه العمليات يقوم دورها المزدوج على تأمين التقدم في مجال اكتساب فضيلة وقياس المدى الذي تمّ التوصل إليه؛ ومن هنا الطابع التدريجي الذي ألحّ عليه كلّ من بلوتارك وإبيكتيت. غير أن غائية هذه الامتحانات على وجه الخصوص لا تقوم على ممارسة التخلّي لمجرد التخلّي؛ بل الغائية تُريد أن توفر القدرة على التخلّص ممّا هو سطحي ولا أهمية له، بحيث يُمكننا أن نؤمن سيادة على ذاتنا لا ترتبط إطلاقًا بوجود أو غياب هذه الاختبارات. وذاك لأن الاختبارات التي يخضع المرء لها ليست مراحل متعاقبة في مجال الحرمان؛ إنّها طريقة قياس وتأكيد للاستقلال الذي يكون المرء قادرًا عليه حيال كلّ ما ليس ضروريًا وجوهريًا. والغائية تُعيدنا، لفترة من الزمن، إلى قاعدة الحاجات الأولية، وهذا ما يُساعد على إظهار ما في الوقائع من سطحي وإمكانية التخلّص منه والاستغناء عنه. وفي كتاب «شيطان سقراط» يروي بلوتارك امتحانًا من هذا الصنف تتأكد قيمته على يد ذاك الذي، في الحوار، يُمثّل أفكار الفيثاغورية الحديثة؛ كانت البداية بفتح الشهية عن طريق الممارسة الكثيفة لبعض الرياضات، ومن بعد ذلك جرى الجلوس أمام طاوولات مليئة بالأطعمة الأكثر إثارة للشهية، ثم من بعد تأمل تلك الأطعمة تُترك للخدم ويكتفي المرء لذاته بطعام العبيد⁽²⁾.

كانت تمارين التعفّف مشتركة بين الأبيقوريين والرواقيين؛ لكن هذا التدريب لم يكن يحمل المعنى نفسه عند هؤلاء وأولئك. حسب العرف الأبيقوري، كان المقصود

(1) Plutarque, Animine an corporis affectiones sint peiores, 501 a

(2) Pl. UTARQUE, Démon de Socrate, 585 a

هو البرهان على أن هذا الاكتفاء بالحاجات الأولية بأبسط أشكالها، يمكن المرء من الحصول على لذة أكبر، وأصفى، وأكثر دوامًا، ممّا هي الحال عند الشهوات التي نحصل عليها من كلّ ما هو سطحي ولا شأن له؛ كما أن الامتحان كان مفيدًا كمؤشّر على العتبة التي انطلاقًا منها يمكن للحرمان أن يُسبّب التألم. وأبيقور، الذي كان الربّيع عندده مع ذلك في أقصى درجات التقشّف، لم يكن يتناول في بعض الأيام سوى حصّة ضئيلة كي يرى كم يُمكن بتر لذّته⁽¹⁾. أمّا عند الرواقيين، فكان المقصود على وجه الخصوص الاستعداد لحالات الحرمان الطارئة، عن طريق اكتشاف مقدار ما يمكن للمرء بصورة نهائية أن يجد سهولة بالاستغناء عن كلّ ما هو معتاد عليه، ممّا يربطنا به الرأي العام، والتربية، والاهتمام بالشهرة، وتذوّق الأبهة؛ في هذه الاختبارات القائمة على تقليص الاحتياجات، كانوا يريدون البرهان على أن الأمر الذي لا غنى عنه، يُمكننا دائمًا أن نضعه تحت تصرّفنا، وأن علينا تجنّب كل تخوف حيال فكرة حالات الحرمان الممكنة. «في حالة السلم، كما يلاحظ سينيكا، يقوم الجندي بمناورات؛ ودون عدو موجود أمامه، يُقيم تمرّسًا؛ إنه يُرهق نفسه بأعمال زائدة، من أجل توفير الكفاية للأعمال الضرورية. فأنت لا تريد أن يفقد هذا الانسان رأسه في خضم المعركة. درّبه قبل الانتقال إلى المعركة⁽²⁾». ويستعرض سينيكا ممارسة يتكلّم عنها على حد سواء في رسالة أخرى⁽³⁾: دورات صغيرة لـ «فقر افتراضي» يقوم به المرء في كل شهر وأثناء هذه الدورات، يضع نفسه بمحض إرادته لمدة ثلاثة أو أربعة أيام «على تخوم البؤس»، ويقوم بتجربة النوم على الحصر المهترئة، وارتداء الثياب الخشنة، وتناول الخبز من أردأ الأصناف: وليست تلك «لعبة وإنما اختبار» (non *lusus, sed experimentum*). فلا يحرم المرء نفسه لبرهة عابرة كي يعود ويتذوّق تذوّقًا أفضل للأطعمة اللذيذة مستقبلًا، وإنما كي يُقنع نفسه بأن أشدّ ضروب الشقاء لن يكون بإمكانها أن تحرمننا مما لا غنى عنه، وأنه سوف يكون بإمكاننا دائمًا الصبر على ما نحن قادرين على تحمله أحيانًا⁽⁴⁾. وهكذا يتألف المرء مع الحد الأدنى، وهذا ما يُريد سينيكا القيام به حسب رسالة كتبها قبل وقت قصير من الـ «Saturnales» - أعياد إله الزمان عند الرومان - في السنة 62؛ كانت روما حينذاك «يتصبّب العرق

(1) Sénèque cite ce trait épicurien dans les Lettres à Lucilius, 18, 9 (1)

Sénèque, op. cit., 18, 6 (2)

Ibid., 20, 11 (3)

Voir aussi Sénèque, Consolation à Helvia, 12, 3 (4)

منها» والفحش «يُشاهد موضع تقدير رسميًا». ويتساءل سينيكا إذا كان يتوجب عليه أم لا الاشتراك بهذه الاحتفالات: إن التغيب عنها وقطع العلاقة مع الموقف العام يُبرهن على أننا نقوم باختبار تحفظ وسيطرة على النفس. ولكن عدم عزل المرء لنفسه يعني التصرف بقوة أخلاقية أكبر شأنًا أيضًا؛ والأفضل هو «دون مخالطة الحشود، القيام بالأمور نفسها، إنما بطريقة أخرى». وهذه «الطريقة الأخرى»، هي تلك التي بها يُشكّل المرء نفسه مسبقًا بتمرينات إرادية، بدورات تقشّف وبمعالجات قائمة على الفقر؛ فهذه الأمور تسمح بالاحتفال مثل جميع الناس بالعيد إنما دون وقوع في الـ *Luxuria* - التهتك؛ وبفضلها، يُمكن للمرء أن يُحافظ على نفسه منفصلةً ومتعقّفة وسط الوفرة؛ «ومن هو غني، سوف يشعر بطمأنينة أكبر عندما يعلم كم أن الفقر لا يعني سوى القليل من العناء»⁽¹⁾.

b. بالإضافة إلى هذه الامتحانات العملية، ثمة فحص الضمير الذي كان الخضوع له يُعتبر أمرًا هامًا. كانت هذه العادة جزءًا من التعليم الفيثاغوري⁽²⁾، لكنها توسّعت وانتشرت انتشارًا كبيرًا. يبدو أن الفحص الصباحي كان يُستخدم خاصةً لوضع خطة المهام والالتزامات الواجبة نهارًا، بحيث يستعد المرء لها الاستعداد الكافي. وأمّا الفحص المسائي، فكان مكرّسًا بصورة موحّدة أكثر بكثير من الفحص الصباحي لاستذكار النهار الذي انقضى. وطريق التدريب هذا الذي ينصح به بانتظام عدد كبير من المؤلفين، نجد الوصف الأكثر تفصيلًا عنه عند سينيكا في «De ira»⁽³⁾. ونقل ممارسته عن سكستوس، ذلك الرواقّي الروماني الذي كان يعرف تعليمه عن طريق بايبريوس فايانوس وسويتون. وهو يعرّض ممارسة سكستوس على أنها تتمحور جوهرًا على استعراض جدول متدرّج في نهاية النهار؛ إذ كان سكستوس، في خلوته مع استراحة الليل، يسأل نفسه: «ما العيب الذي شُفيت منه؟ ما النقيصة التي حاربت بها؟ ما الذي أصبح عندك أفضل؟» وسينيكا هو الآخر، كان يلجأ في كل مساء إلى مثل هذا الفحص. فالعتمة - «فور انسحاب الضياء» - والصمت - «حين تكون زوجته قد صمتت» - هما

SÉNÈQUE, Lettres à Lucilius, 18, 1-8; cf. lettre 17, 5: «L'étude de la sagesse (1) n'aboutit pas à de salutaires effets sans la pratique de la sobriété. Or la sobriété est une pauvreté volontaire».

Cf. DIOGÈNE Laerce, Vie des Philosophes, VIII, 1, 27. PORPHYRE, Vie de (2) Pythagore, 40.

SÉNÈQUE, De ira, III, 36 (3).

الشرطان الخارجيان اللذان للقيام بهذا الفحص ناهيك أن الاهتمام بالاستعداد لرقاد هانئ لا يغيب عن بال سينيك: «ما الذي يُمكن أن يكون أجمل من تلك العادة بفحص المرء لكل ما جرى معه في نهاره؟ وأي رقاد ذاك الذي يأتي من بعد مراجعة المرء لما قام به من أعمال؟ كم هو هادئ (tranquillus) وعميق (altus)، وحر (liber)، بعد أن تكون النفس قد نالت نصيبها من المدح والذم». للوهلة الأولى، يبدو الفحص الذي له يُخضع سينيك نفسه كما لو أنه جلسة قضائية مصغرة نجد إشارة إليها بكل وضوح في عبارات مثل: «المثول أمام القاضي»، «تضمن الدعوى العادات الخاصة»، «المرافعة عن القضية أو استعراضها». ويبدو بأن هذه العناصر تدل على انشطار الشخص إلى هيئة تقاضي وفرد متهم. علمًا بأن العملية برمتها تستعرض أيضًا نوعًا من الإشراف الإداري، حيث المطلوب اتخاذ التدابير حيال نشاط تم إنجازه، وذلك في سبيل إعادة تفعيل المبادئ وتصحيح تطبيقها في المستقبل. وهكذا فإن سينيك يعرض نشاط مفتش، تمامًا مثلما يعرض دور قاضي، أو دور رب بيت يضبط حساباته.

وللمفردات المستخدمة دلالاتها. فالنهار المنصرم بأكمله لتوه، يُريد سينيك أن يضعه على «محكّ الفحص» (فعل *excutare*، بمعنى حرك بقوة، خبط كما لو من أجل نفخ الغبار، يُستخدم كي يُشير إلى الفحص الذي يسمح برفع الأخطاء من حساب ما)؛ هو يُريد «إجراء تفتيش» عليه؛ والأعمال المنفذة والأقوال المحكية، يُريد أن «يُجري قياساتها من جديد» (*remetiri*)، مثلما يكون الحال من بعد إتمام عمل، وأردنا أن نرى إذا جاء متوافقًا مع ما كنا توقعنا). إن علاقة الشخص مع ذاته في هذا الفحص لا تقوم كثيرًا في صيغة علاقة قضائية حيث يقف المتهم أمام القاضي؛ بل هي بالأحرى تلبس لبوس عملية تفتيش حيث المفتش المدقق يُريد وضع تقدير للعمل، للمهمة المنفذة؛ وكلمة *speculator* (إذ يجب على المرء أن يكون *speculator sui*) تُشير وضوحًا إلى ذلك الدور. ناهيك أن الفحص الذي يُمارس على هذه الصورة، لا يتناول البحث في «مخالفات»، كما لو كان المطلوب محاكاة عملية قضائية؛ ولا يؤدي إلى إصدار حكم أو إلى قرارات إدانة ذاتية. وسينيك، ضمن نطاق المثال الذي يعرضه هنا، يستخلص من الأعمال بما يُشبه نقاشًا زائد الحدة مع جهال هم، في جميع الأحوال، لا يُمكن إقناعهم؛ أو التأكيد باللوم على صديق تمنينا لو أنه حقق تقدمًا. وهذه سلوكيات غير راضٍ عنها سينيك بمقدار ما أن الغايات التي يجب على المرء السعي لبلوغها، لم تكن الوسائل المستخدمة تتناسب معها؛ يطيب للمرء أن يرغب في تصحيح أخطاء صديق، حين يكون بحاجة لذلك، غير أن اللوم، إذا لم يكن بمقدار صحيح، يُجرح

بدلاً من أن يُحسّن؛ ويطيّب للمرء إقناع من لا يعلمون، لكن عليه أيضاً اختيارهم من بين من هم قادرون على التعلم. وهكذا لا يكمن رصيد الفحص باكتشاف المرء لذنبه الخاص، بأبسط أشكاله ويجذوره الأشد رسوخاً. وإذا كان المرء «لا يُخفي أي شيء»، إذا كان «لا يَغض الطرف عن أي شيء»، فهذا لكي يتذكّر الغايات المشروعة، لتظلّ ماثلة في الذهن لاحقاً، وكذلك ليمثّل أيضاً قواعد السلوك التي تسمح له ببلوغها عن طريق الوسائل المناسبة. فالخطيئة لا يُعاد تفعيلها بالفحص لتثبيت الشعور بالذنب أو لتحريك شعور بتبكيّت الضمير، وإنما لتدعيم الأداة العقلانية التي تؤمّن سلوكاً حكيماً، انطلاقاً من معاناة فشل يتم تذكره وإعمال التفكير به.

c. وفوق هذا وذاك ثمة ضرورة لاشتغال التفكير بذاته؛ إذ سوف يترتب عليه أن يكون أكثر من مجرد اختبار مخصّص لقياس ما نحن قادرون على القيام به؛ سوف يترتب عليه أيضاً شيئاً آخر غير مجرد تقدير مستوى الغلط قياساً إلى قواعد السلوك؛ يجب عليه أن يتخذ شكل مصفأة تُصفّي على الدوام الأمور المستعرضة فتفحصها، وتُدقّق وتُشرف ومن ثمّ تقوم بالفرز. فهنا أكثر من تمرين يتم بفواصل زمنية منظّمة، وهو موقف متماسك يجب على المرء اتخاذه حيال ذاته. ولإعطاء هذا الموقف طابعه، يستخدم إبيكتيت استعارات مجازية سوف يُقدّر لها الاستمرار طويلاً في الروحانية المسيحية؛ غير أنها في المسيحية سوف تكون لها قيمة مختلفة كلّ الاختلاف. إنه يطلب في مواجهة الذات تبني دور ووضعية «حارس ليلي» يُدقّق بالدخول من باب المدين أو البيوت⁽¹⁾؛ أو يُشير مقترحاً أن يُمارس المرء على ذاته وظائف «مدقّق العملة النقدية»، وظائف «صرّاف» لا يقبل أية قطعة نقدية إلّا بعد التأكد من قيمتها. «انظروا في عالم النقد... لقد أوجدنا فناً؛ وكم من عمليات وضعت قيد العمل بخدمة المدقّق كي يقوم باختبار العملة النقدية! النظر، اللمس، الشم، وختاماً السمع؛ هو يرمي الدرهم أرضاً ويُدقّق في رنينه؛ ولا يكتفي بسماع الرنين مرة واحدة، بل يُكرّر العملية مراتٍ عديدة، ملتقطاً الرنين بأذنٍ موسيقية». ويتابع إبيكتيت بأننا، لسوء الحظ نُهمل، عندما يتعلق الأمر بذاتنا، اتخاذ أبواب الحيلة كما هو الحال بكل طيب خاطر عندما يتعلق الأمر بالعملة النقدية. ألا وإنّ مهمة الفلسفة - ال *ergon* الرئيسي والأول - سوف تكون بكل وضوح ممارسة هذا الإشراف (*dokimazein*)⁽²⁾.

.EPICTÈTE, Entretiens, III, 12, 15 (1)

.Ibid, I, 20, 7-11 cf. aussi III, 3, 1-13 (2)

في سبيل صياغة ما هو في الوقت نفسه مبدأ عام ومخطّط موقف، رجع إبيكتيت إلى سقراط وكذلك إلى الحكمة المعلن عنها في «التقريظ»: «الحياة دون فحص (anexetastos bios) لا تستحق أن تُعاش»⁽¹⁾. وفي حقيقة الأمر، فالفحص الذي كان سقراط يتكلم عنه هو ذاك الذي كان يُريد أن يُخضع نفسه له وكذلك الآخرين بخصوص الجهل، ومعرفة أو عدم معرفة ذلك الجهل. أما الفحص الذي يتكلم عنه إبيكتيت فهو شيء آخر بالملطّ؛ فكلُّ أمرٍ مستعرّض يجب أن يكون بالإمكان توقّيفه وأن نقول له: انتظر، دعني أنظر من تكون ومن أين أنت قادم، تمامًا مثل الحراس الليليين الذين يقولون: أرني أوراقك! هل تحمل من الطبيعة العلامة التي يُفترض أن تمتلكها كي تتم الموافقة عليك⁽²⁾؟ «علمًا بأن نقطة التدقيق لا يجوز أن تتوجّه إلى المصدر أو موضوع الأمر المستعرّض وإنما توجّهها إلى الموافقة التي من المناسب أو غير المناسب إعطاؤها. وعندما يستعرض الذهن أمرًا، سوف يتركّز التمييز، الـ diakrisis، على تناوله وفق القانون الرواقي الشهير الذي يرسم الخط الفاصل بين ما هو مرتبط وما هو غير مرتبط بنا؛ في الحالة الثانية ما دامت الأمور غير مرتبطة بنا وليست ضمن نطاقنا، فلن نستقبلها، وسوف نرميها إذ لا يجوز أن تكون موضوعات «رغبة» أو «نفور»، موضوعات «اندفاع» أو «إحجام». فلا إشراف امتحان سلطة وضمنان حرّية، طريقة للتأكد على الدوام بأننا لن نرتبط بما لا يخضع لتحكّمنا. إن سهر المرء باستمرار على ما يتمثل في داخله، أو تمحيص العلامات الفارقة كما تكون عملية تمحيص عملة نقدية، لا يعني أن يتساءل المرء (كما سوف يحدث لاحقًا في الروحانية المسيحية) عن الأصل العميق للفكرة الواردة إلى ذهنه؛ ولا أن يُجرب فكّ شيفرة معنى مستتر وراء الحضور المائل؛ بل الأمر يتعلق بقياس مدى الارتباط بين الذات وما يتمثل حضورًا مائلًا، كي لا نقبل في العلاقة مع الذات إلّا ما يُمكن أن يكون مرتبطًا بالاختيار الحرّ والعقل للشخص المعنيّ.

5. إن الهدف المشترك لهذه الممارسات المهمة بالذات، رغم ما فيها من اختلافات، يُمكن أن نصفها بإطلاق المبدأ العام تمامًا، ألا وهو مبدأ اعتناق عقيدة الذات - epistrophe eis heauton⁽³⁾. هذه الصيغة تلبس لبوسًا أفلاطونيًا، لكنّها

(1) Platon, Apologie de Socrate, 38 a

(2) ÉPICTÈTE, Entretiens, III, 12, 15

(3) Les expressions epistrophé eis heauton, epistrophein eis heauton, se rencontrent dans ÉPICTÈTE, Entretiens, I, 4, 18 ; III, 16, 15; III, 22, 39; III, 23, 37; III, 24-106

.Manuel, 41

تكتسب في أغلب الأوقات دلالات مختلفة اختلافاً محسوساً إذ يجب أن نفهما بادئ الأمر كتعديل في النشاط؛ لا يعني ذلك وجوب التوقف عن كل صيغة أخرى للانشغال كي يُكرّس المرء نفسه بالكامل وبصورة حصرية لذاته؛ وإنما في النشاطات التي يجب القيام بها. من المناسب أن يضع المرء دائماً نصب عينيه بأن النهاية الرئيسية التي يجب اقتراحها على الذات هي بحث المرء عن ذاته، في نطاق علاقة الذات بالذات. وهذا المبدأ يستدعي تحويل النظر؛ فلا يجوز التشتت في النظر من خلال فضول ناتج عن شعور بالفراغ، أكان ذلك الفضول نتيجة الاضطرابات اليومية أو نتيجة الحياة مع الآخرين (لقد كرس بلوتارك بحثاً كاملاً لهذا الـ *polupragmosune*)، أو الفضول الذي يبحث عن اكتشاف أسرار الطبيعة البعيدة عن الوجود الإنساني وما هو ضروري لها (ديميتريوس، كما هو وارد عند سينيكا، كان يُبرز بأن الطبيعة، التي لا تضم سوى الأسرار التي لا طائل من ورائها، كانت قد وضعت في متناول الكائن البشري وتحت نظره الأمور التي من الضروري له أن يعرفها). ولكن الـ *conversion* ad se - اعتناق مبدأ الذات - هو أيضاً مسار؛ مسار بفضل، بعد التملّص من جميع الارتباطات وجميع العبوديات، ينتهي الأمر بنا لنلحق بذاتنا، كما لو أنّها ميناء يحمينا من العواصف أو قلعة أسوارها توفر الحماية: إن النفس التي، من بعد التخلص من شؤون المستقبل، تُدافع عن نفسها في الحصن الذي بنته لنفسها، وهي بذلك تحتل موقعاً لا يُمكن الاستيلاء عليه؛ والسهام المسددة عليها تتساقط دائماً دون أن تبلغها. «وربة الثروة» ليس لديها الأذرع الطويلة التي ينسبها إليها الرأي العام؛ إنها لا تستطيع أن تسيطر على أحد، باستثناء أولئك الذين يربطون أنفسهم بها. دعونا إذن نُحقّق الوثبة التي، قدر المستطاع، سوف تجعلنا بعيدين عنها⁽¹⁾!

هذه العلاقة مع الذات التي تشكّل نهاية التحول والغاية النهائية لجميع ممارسات الذات تعود أيضاً في أخلاقية التحكم. ومع ذلك ومن أجل أن نعطي توصيفاً لها، لا نكتفي بإيراد صيغة عدائية لانتصار على قوى يصعب كبح جماحها وسيطرة قادرة على أن تفرض نفسها على تلك الممارسات دون جدالٍ ممكن. وهذه العلاقة غالباً ما يدور التفكير بها وفق النمط القضائي الخاص بالتملّك: فالمرء «ملك نفسه»، المرء «يتبع نفسه» (*Suum fieri, suum esse*) هي تعابير غالباً ما تعود عند سينيكا⁽²⁾؛

(1) SÉNÈQUE, Lettres à Lucilius, 82, 5 (1)

SÉNÈQUE, De la brièveté de la vie, II, 4 De la tranquillité de l'âme, XI, 2 ; Lettres (2)

.à Lucilius, 62, 1; 75, 18

فالمرء لا يستند سوى إلى ذاته، والمرء *sui juris* -قاضي ذاته؛ المرء يمارس ذاته كسلطة لا شيء يحدها ولا شيء يهددها؛ المرء يمتلك الـ *Potestas sui*⁽¹⁾ -سلطة ذاته. غير أن العلاقة مع الذات، من خلال هذه الصيغة التي هي بالأحرى صيغة سياسية وقضائية، يتم أيضًا تعريفها بأنها علاقة محسوسة، تسمح بأن يتهيج المرء بذاته على أنها شيء هو في الوقت نفسه ملكية مثلما أنه تحت النظر. وإذا كان اعتناق المرء لذاته، يعني الانصراف عن المشاغل الخارجية، وهموم الطموح، والخشية أمام المستقبل، يمكن للمرء حينذاك أن يستدير متوجّهًا بتفكيره إلى ماضيه الخاص، ويعيد تجميع هذا الماضي، وتسييره واستعراضه حسبما يشاء تحت ناظره وتكون له معه علاقة لا يمكن لشيء أن يززعها بعد: «ذلك هو القسم المقدس والذي لا يمكن الاعتداء عليه في حياتنا، القسم الذي تملّص من جميع المصادفات البشرية، والذي هو خارج سيطرة الحظ، فلا تهزه عوامل الفقر، ولا التخوف، ولا تسلل الأمراض؛ هذا القسم من حياتنا لا يمكن تشويشه ولا اختطافه؛ فامتلاكنا له مأن دائم أبدًا وشديد الصفاء»⁽²⁾. وتجربة الذات التي تشكل في نطاق هذا الامتلاك ليست ببساطة تجربة قوة تحت السيطرة، أو سيادة تُمارَس على قوة جاهزة للتمرد؛ بل هي تجربة لذة يحصل عليها المرء من ذاته. فذاك الذي تمكّن أخيرًا من الولوج إلى ذاته هو، لذاته، موضوع لذة. إذ لا يقتصر الأمر على الاكتفاء بالذات وقبول المرء لما هو عليه والتزامه بتلك الحدود، بل إنّ المرء «يستمتع» مع ذاته⁽³⁾. هذه اللذة التي يستخدم سينيكا بصورة عامة عند الحديث عنها كلمة *gaudium* أو كلمة *Laetitia* هي حالة لا ترافقها ولا تتبعها أية صيغة اضطراب في الجسم وفي النفس؛ وتعريفها بأنها لا تنتج من شيء مستقل عنا وخارج عن قدرتنا؛ إنها تولد منا وفينا⁽⁴⁾. كما أنها تتصف على حدّ سواء بكونها لا تعرف درجة ولا تغييرًا، وإنما هي معطاة «كتلة واحدة»، وهي بمجرد أن تُعطى فلا يمكن لأي حادث خارجي أن يجرّأها⁽⁵⁾. وبهذا، إنّ هذا النوع من اللذة

SÉNÈQUE, De la brièveté de la vie, V,3 (*sui juris*) *Lettres à Lucilius*, 75,8 (in se (1) .(habere potestatem) 32,5 (*facultas sui*

.SÉNÈQUE, De la brièveté de la vie, X, 4, et XV, 5 (2)

SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 13, 1; cf. aussi 23, 2-3; ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, (3) .18; MARC AURÈLE, *Pensées*, VI, 16

.SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 72, 4 (4)

.Ibid., 72. Cf. aussi De la vie heureuse, III, 4 (5)

يمكن أن يكون على تعارض تام مع ما يُشار إليه بكلمة voluptas- الشهوة؛ فالكلمة الأخيرة تشير إلى أن لذة مصدرها يقع خارجنا وأنّ مواضيع حضورها غير مؤكّد لنا: هي إذن لذة هشة بطبيعتها، ملغومة بالتخوف من الحرمان وإليها نوجّه قوة الرغبة التي قد تحصل وقد لا تحصل على تحقيق مرامها. مقابل هذا النوع من اللذات العنيفة، غير الثابتة باستمرار وغير المؤكّدة، إن الولوج إلى الذات كفيل بإيجاد بديل من لذة، مغمورة بالصفاء ودائمة الحضور، وهي لذة نأخذها من ذاتنا. «Disce gaudere»، تعلّم الفرح»، هكذا يقول سينيكا مخاطبًا لوسيليوس؛ «أود ألا تكون مطلقاً محروماً من الغبطة. أود أن تعمر بيتك. وسوف تعمّره شرط أن تكون داخل ذاتك... ولن تتوقف هذه الغبطة أبداً حالما تكون قد عرفت من أين يمكنك الإمساك بها... حول نظرتك نحو الخير الحقيقي؛ كن سعيداً بأعماقك الخاصة بك (de tuo). لكن هذه الأعماق، ما تكون؟ إنها أنت بالذات والقسم الأفضل فيك⁽¹⁾».

ألا ضمن إطار هذا التهذيب للذات، بأفكاره، وممارساته، تطورت في القرون الأولى من تاريخنا الميلادي، التأمّلات حول أخلاق اللذات؛ ومن هذه الزاوية يجب أن ننظر كي نفهم التحولات التي أمكنها أن تصيب هذه الأخلاق. فما يمكن اعتباره، للوهلة الأولى، بأنه قسوة أكثر بروراً، وتقشفاً متزايداً ومطالبة أكثر حصرية لا يجوز تفسيره، في واقع الأمر، على أنه تشديد في الأمور الممنوعة؛ فميدان ما كان يمكن أن يكون ممنوعاً لم يتوسع ولم يتم البحث في تنظيم مجموعات تحريم أكثر تسلطاً وأكثر فعالية. بل التغيير يتعلق بالأحرى بالطريقة التي بات على الفرد أن يشكّل نفسه عن طريقها كشخص أخلاقي. إن تطور تهذيب الذات أحدث تأثيره ليس في تدعيم ما يمكن أن يقف حاجزاً أمام الشهوة، وإنما كان التأثير في بعض التعديلات التي تمسّ العناصر التكوينية للذاتية الأخلاقية. أهي قطيعة مع الأخلاقية التقليدية للتحكم بالذات؟ بالتأكيد ليس الأمر كذلك، وإنما هو تبديل موقع، وانحراف مسار، واختلاف محور الاهتمام.

إن اللذة الجنسية كعنصر أخلاقي مازالت وبصورة دائمة ضمن نطاق القوة - القوة التي يجب مكافحتها والتي يجب على الشخص المعني أن يؤكّد سيطرته عليها؛ لكن

(1) De la vie : Lettres à Lucilius, 23, 3-6. Cf. aussi 124, 24. Sur la critique de la volupté (1) heureuse, XI, 1-2

ضمن لعبة العنف هذه، والإفراط، والتمرد، والقتال، يتركز الانتباه أكثر فأكثر بكل طيب خاطر على ضعف الفرد، على الهشاشة، على ضرورة الفرار، التخلص، حماية النفس، الاحتماء داخل ملجأ. فالأخلاق الجنسية كانت ما تزال تطالب الفرد وبصورة دائمة أن يخضع لنوع من فن الحياة يقوم بتحديد المعايير الجمالية والأخلاقية في الوجود؛ غير أن هذا الفن بدأ يرجع أكثر فأكثر إلى مبادئ شاملة حول الطبيعة أو العقل، والتي يجب على الجميع الانحناء أمامها بالطريقة نفسها، مهما كان موقع ومكانة كل شخص. وأما بخصوص تحديد العمل الذي يجب إنجازه على الذات، فهذا التحديد أيضًا، من خلال تهذيب الذات، تعرّض أيضًا لبعض التعديل؛ فمن خلال تمارين التعفف والتحكّم بالذات التي تؤلف قوام الـ askesis الضروري، يصبح الموقع الجاهز لمعرفة الذات أكثر أهمية: مهمة اختبار الذات، فحص الذات، الإشراف على الذات ضمن سلسلة من التمارين المحددة تمامًا حيث هنا يكمن موضع السؤال حول الحقيقة - حقيقة ما عليه المرء من وضع، ما يقوم به وما هو يقدر القيام به - في صميم تكوين الشخص الأخلاقي. وأخيرًا، فإن نقطة الوصول لهذه البلورة هي ما تزال دائمًا محددة بسيادة الفرد على ذاته؛ غير أن هذه السيادة توسّعت إلى تجربة حيث لا تتخذ العلاقة مع الذات صيغة سيطرة فقط وإنما بهجة دون شهوة ودون اضطراب.

ما تزال بعيدين عن تجربة اللذات الجنسية التي سوف تُدمج مع الشر، حيث سوف يصبح لزامًا على السلوك الخضوع للصيغة الشاملة للقانون، وسوف يصبح فكّ شيفرة الشهوة شرطًا لا غنى عنه كي يصل المرء إلى حياة مطهّرة. مع ذلك يمكننا أن نرى منذ ذلك الحين كيف أن السؤال حول الشر بدأ يشغل على الفكرة القديمة حول القوة، وكيف أن السؤال عن القانون بدأ يكسر موضوع الفن والـ techne، وكيف أن السؤال حول الحقيقة ومبدأ معرفة الذات تطورًا في نطاق ممارسات التقشف. لكن، من المناسب قبل هذا وذاك البحث لمعرفة تطور تهذيب النفس على هذه الصورة يكون ضمن أي سياق ولأية أسباب، وتحديدًا بالصيغة التي استعرضناها لتونا.

1. Die Funktion $f: \mathbb{R} \rightarrow \mathbb{R}$ ist durch

$$f(x) = \begin{cases} x^2 \sin\left(\frac{1}{x}\right) & \text{für } x \neq 0 \\ 0 & \text{für } x = 0 \end{cases}$$

beschrieben. Man bestimme die Ableitung $f'(x)$ für alle $x \in \mathbb{R}$.

2. Gegeben sei die Funktion $g: \mathbb{R} \rightarrow \mathbb{R}$ durch

$$g(x) = \begin{cases} x^2 \ln|x| & \text{für } x \neq 0 \\ 0 & \text{für } x = 0 \end{cases}$$

Man bestimme die Ableitung $g'(x)$ für alle $x \in \mathbb{R}$.

3. Die Funktion $h: \mathbb{R} \rightarrow \mathbb{R}$ ist durch

$$h(x) = \begin{cases} x^3 \cos\left(\frac{1}{x}\right) & \text{für } x \neq 0 \\ 0 & \text{für } x = 0 \end{cases}$$

beschrieben. Man bestimme die Ableitung $h'(x)$ für alle $x \in \mathbb{R}$.

4. Gegeben sei die Funktion $k: \mathbb{R} \rightarrow \mathbb{R}$ durch

$$k(x) = \begin{cases} x^2 \ln|x| & \text{für } x \neq 0 \\ 0 & \text{für } x = 0 \end{cases}$$

Man bestimme die Ableitung $k'(x)$ für alle $x \in \mathbb{R}$.

5. Die Funktion $l: \mathbb{R} \rightarrow \mathbb{R}$ ist durch

$$l(x) = \begin{cases} x^2 \sin\left(\frac{1}{x}\right) & \text{für } x \neq 0 \\ 0 & \text{für } x = 0 \end{cases}$$

beschrieben. Man bestimme die Ableitung $l'(x)$ für alle $x \in \mathbb{R}$.

6. Gegeben sei die Funktion $m: \mathbb{R} \rightarrow \mathbb{R}$ durch

$$m(x) = \begin{cases} x^2 \ln|x| & \text{für } x \neq 0 \\ 0 & \text{für } x = 0 \end{cases}$$

Man bestimme die Ableitung $m'(x)$ für alle $x \in \mathbb{R}$.

7. Die Funktion $n: \mathbb{R} \rightarrow \mathbb{R}$ ist durch

$$n(x) = \begin{cases} x^3 \cos\left(\frac{1}{x}\right) & \text{für } x \neq 0 \\ 0 & \text{für } x = 0 \end{cases}$$

beschrieben. Man bestimme die Ableitung $n'(x)$ für alle $x \in \mathbb{R}$.

8. Gegeben sei die Funktion $o: \mathbb{R} \rightarrow \mathbb{R}$ durch

$$o(x) = \begin{cases} x^2 \ln|x| & \text{für } x \neq 0 \\ 0 & \text{für } x = 0 \end{cases}$$

Man bestimme die Ableitung $o'(x)$ für alle $x \in \mathbb{R}$.

9. Die Funktion $p: \mathbb{R} \rightarrow \mathbb{R}$ ist durch

$$p(x) = \begin{cases} x^2 \sin\left(\frac{1}{x}\right) & \text{für } x \neq 0 \\ 0 & \text{für } x = 0 \end{cases}$$

beschrieben. Man bestimme die Ableitung $p'(x)$ für alle $x \in \mathbb{R}$.

10. Gegeben sei die Funktion $q: \mathbb{R} \rightarrow \mathbb{R}$ durch

$$q(x) = \begin{cases} x^2 \ln|x| & \text{für } x \neq 0 \\ 0 & \text{für } x = 0 \end{cases}$$

Man bestimme die Ableitung $q'(x)$ für alle $x \in \mathbb{R}$.

الفصل الثالث

الذات والآخر

1. دور الحياة الزوجية
2. اللعبة السياسية

حيال هذا التطور في تهذيب الذات والانكسار الذي حصل حينذاك في أخلاقية اللذات، يُمكن لأعمال المؤرخين أن تورد دوافع عديدة. منها اثنان على وجه الخصوص يبدو أن لهما أهميتهما: تغيّرات في ممارسة الحياة الزوجية وتعديلات في قواعد اللعبة السياسية. وأنا سوف أقتصر، في هذا الفصل المختصر، على متابعة هاتين الفكرتين ضمن بعض العناصر المستعارة من بحوث تاريخية سابقة كما سوف أرسم الخطوط العريضة لاقتراح فرضية تشمل الكل. فالأهمية الجديدة للزواج وللزوجين، ولإعادة رسم الأدوار السياسية، ألم تُحدث في تلك الأخلاق التي كانت في جوهرها أخلاق رجال، إشكالية جديدة للعلاقة مع الذات؟ يُمكن تمامًا أن تكون قد ولدت ليس انطواءً على الذات، وإنما طريقة جديدة لتفكير المرء بذاته في علاقته مع الزوجة، مع الآخرين، مع الأحداث، مع النشاطات المدنية والسياسية، وطريقة أخرى باعتبار نفسه كشخص يقوم بلذاته. إن تهذيب الذات لن يكون الـ«نتيجة» الضرورية لتلك التعديلات الاجتماعية، لن يكون التعبير عن هذه التعديلات ضمن نطاق الأيديولوجيا بل هو يُشكّل، في العلاقة معها، جواباً أصيلاً حول صيغة أسلوب جديد في الحياة.

دور الحياة الزوجية

من الصعب القول ضمن الحضارة الهلينية أو الرومانية، حسب مختلف المناطق ومختلف الفئات الاجتماعية، ما هو التوسع الحقيقي لممارسة الحياة الزوجية. مع ذلك فقد استطاع المؤرخون تبين معالم - حيثما أمكن للتوثيق أن يسمح بذلك - بعض التغييرات، بما يمس إما الصيغ المؤسسية، وإما تنظيم العلاقات الزوجية، وإما الدلالة والقيمة الأخلاقية اللتين يمكن أن نضيفهما على هذه الصيغ.

ونتناول وجهة النظر المؤسسية بادئ ذي بدء. إن الزواج، كعقد خاص، مرتبط بالعائلة، بسلطانها، بالقواعد التي تمارسها والتي تعتبر أنها خاصة بها، أكان في اليونان أم في روما، لم يكن يتطلب تدخل السلطات العامة. كان في بلاد الإغريق ممارسة «مخصصة لتأمين ديمومة واستمرارية الـ oikos»، والذي يشير البندان الأساسيان والحيويان فيه، أحدهما إلى نقل الوصاية إلى الزوج على المرأة وهي الوصاية التي كانت حتى الزواج بيد الأب، والآخر تسليم الزوجة فعلياً لتكون تحت سلطة شريكها⁽¹⁾. كان الزواج يُشكّل إذن «عقدًا خاصًا، صفقة معقودة بين عائلتين، الأولى حقيقية الأب والابنة، والثانية افتراضية، الزوج المستقبلي»؛ وهذه الصفقة الخاصة كانت «غير مرتبطة مع التنظيم السياسي والاجتماعي⁽²⁾». وكذلك الأمر، يُذكر ج. أ. كروك وب. فاين بأن الزواج الروماني لم يكن في أساسه سوى حالة أمر واقع «مرتبطة بنية الأفرقاء» و«مميّزة باحتفال» وتؤدي إلى «آثار حقوقية» دون أن تكون مع ذلك «بندًا قضائيًا⁽³⁾».

pp. 16- J.-P. BROUDEHOUX, Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie (1)
.17

CI. Vatin, Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque (2)
hellénistique, p. 4

J. A. CROOK, Law and Life of Rome, p. 99 sq. P. Veyne, «L'amour à Rome», (3)
.Annales E.S.C., 1978, 1, pp. 39-40

وتدريجياً راح الزواج، في العالم الهيليني، يتخذ موقعاً داخل النطاق العام. وهكذا فقد تجاوز إطار الأسرة مع وجود تأثير فيه كل المفارقة وهو أن سلطة هذه الأسرة أصبحت «على المستوى العام» موضع استحسان، وأيضاً محدّدة نسبياً. يرى ك. فاتان أن ذلك التطور في العالم الهيليني كان مستنداً على اللجوء إلى الاحتفالات الدينية، التي تقوم بشكل من الأشكال بدور الوسيط بين العقد الخاص والمؤسسة العامة؛ وفي تلخيصه لذلك التحوّل، الذي يُمكن أن نتبيّن نتائجه في القرن الثاني والقرن الأول قبل الميلاد، يكتب: «من الواضح بأن الزواج منذ ذلك الحين قد خرج من إطار المؤسسات العائلية والزواج الديني الموروث من أيام الاسكندر، والذي ربّما قد يكون من بعض أطلال الزواج الخاص في الأزمنة الغابرة، مثلما هو مؤسسة مدنية: وسيان أكان من يعقد الزواج موظفاً أم رجل دين، فالمدينة بأكملها هي المسؤولة عن هذا الزواج». وبمجاوبة المعطيات التي تخص مدينة الإسكندرية مع المعطيات التي تعود إلى المجتمع الزراعي، ها هو يُضيف: «مع بعض التنويعات، نُشاهد في ال chora وفي العاصمة ظاهرة تطور سريع للمؤسسة الخاصة حيث راحت تتحوّل إلى مؤسسة عامة⁽¹⁾».

وفي روما، يُمكن أن نتبيّن تطوّراً هو في مجمله من النمط نفسه، حتّى وإن سلك دروباً مختلفة، وحتى إذا، إلى وقت متأخر، استمرّ الزواج في جوهره كـ«احتفال خاص، عيد⁽²⁾». ثمة مجموعة من التدابير التشريعية بدأت تطبع بطابعها شيئاً فشيئاً سيطرة السلطة العامة على مؤسسة الزواج. وقانون الـ *adulteriis* الشهير هو أحد مظاهر هذه الظاهرة. إنه مظهر تزداد أهميته من حيث أنه بإدائته للمرأة المتزوجة التي تُقيم علاقة مع رجل آخر كعاهرة، والرجل الذي يُقيم علاقة مع امرأة متزوجة (وليس الرجل المتزوج الذي يُمكن أن يقيم علاقة مع امرأة غير متزوجة)، لا يقترح شيئاً جديداً حول توصيف الوقائع. بل هو يُتابع بدقّة المخططات التقليدية للتقويم الأخلاقي؛ ويتوقّف تميّزه في نقل عقوبة كانت حتى ذلك التاريخ من سلطة العائلة، إلى السلطات العامة.

إن هذا الربط التدريجي «بالسلطة العامة» للزواج ي يتوافق تماماً مع تغييرات أخرى، في الوقت نفسه كان من بين آثارها، مثلما كان المتابع لها وأداتها. ويتبيّن كما

.CI. Vatin, op. cit., pp. 177-178 (1)

.P. VEYNE, loc. Cit (2)

يبدو، وفق ما تسمح به الوثائق والمستندات، بأن ممارسة الزواج، أو العلاقة المنظمة مع محظيات، قد تعمّم أو على الأقل قد انتشر في أهم الفئات الاجتماعية. بصيغته القديمة، لم يكن للزواج من أهمية أو من سبب موجب لوجوده إلا في نطاق أنّه، مع كونه عقد خاص، كان يُرتّب تأثيرات حقوقية أو على الأقل يمسّ المكانة الاجتماعية: نقل اسم العائلة، تكوين ورثة، ترتيب منظومة عقود ارتباطات زوجية، دمج ثروات. وهذا ما لم يكن له من معنى إلا لدى أولئك الذين كان بإمكانهم تطوير استراتيجيات في هذه الميادين. وكما يقول ب. فاين أيضًا: «في المجتمع الوثني، لم يكن جميع الناس يتزوجون في حدود أبعد من ذلك... فالزواج، عندما يكون، إنما يستجيب لغاية خاصة؛ نقل الملكية إلى الأحفاد والأبناء بدلًا من عودتها إلى أفراد آخرين من الأسرة أو إلى أبناء أصدقاء؛ كما يستجيب لسياسة فئات ذات امتياز: تأمين استمرارية فئة المواطنين المتميّزين بصفة المواطنة⁽¹⁾». كان الأمر يتعلّق، كي نأخذ كلمات ج. بوزويل، بزواج «كان بالنسبة للطبقات العليا متّصلًا اتصالًا كبيرًا بالسلالة، وبالسياسة، وبالاقتصاد⁽²⁾». وأمّا ما يخص الطبقات الفقيرة، مهما كان ضعف معلوماتنا حول ممارستهم للزواج، يُمكننا الافتراض مع س. ب. بوميروا بأن عاملين متناقضين كانا يقومان بإدارة الأمر، وكلاهما يرجعان بنا إلى الوظائف الاقتصادية للزواج؛ فالزوجة والأبناء يُمكن أن يشكّلوا يدًا عاملة مفيدة للرجل الحرّ والفقير في الوقت نفسه؛ إنّا، من طرف آخر، «ثمة مستوى اقتصادي أدنى لا يُمكن أن يكون للرجل أمل برعاية امرأة وأبناء⁽³⁾».

إن الضغوط الاقتصادية - السياسية التي كانت تتحكم بالزواج (فتجعله ضروريًا في بعض الحالات، وغير ذي جدوى في حالات أخرى) لا بد أنها فقدت جانبًا من أهميتها عندما تغيّرت المكانة والثروة في الطبقات العليا حيث أصبحت على ارتباط بالقرب من الأمير، بـ «المهام» المدنية أو العسكرية، وبالنجاح في ميدان «الأعمال»، أكثر ممّا هي مرتبطة بمجرد إقامة علاقة زواج بين عائلتين. وبتحرّر الزواج من أعباء استراتيجية متنوعة، فقد أصبح أكثر «حرية»: حرية اختيار الزوجة، وحرية اتخاذ القرار بالزواج حسب الأسباب الشخصية الموجبة لذلك. بل من الممكن أيضًا أن

.Ibid (1)

J. BOSWELL, Christianity, Social Tolérance, and Homosexuality, p. 62 (2)

S. B. POMEROY, Goddesses, Whores, Wives and Slaves, 1975, p. 133 (3)

الزواج في الطبقات الأقل يُسرًا قد أصبح - بما هو أبعد من الدوافع الاقتصادية التي يُمكن أن تجعله يظهر في موضع تقدير واهتمام بقيمته - صيغة ارتباط يستمد قيمته من كونه يؤسّس ويصون علاقات شخصية قوية، تستدعي تقاسم هموم الحياة، والمساعدة المتبادلة، والدعم الأخلاقي. في جميع الأحوال، يَبْتِنَا لنا دراسة شواهد القبور الوتيرة النسبية والاستقرار في علاقات الزواج، في أوساطٍ لم تكن هي أوساط الأرستقراطيين⁽¹⁾؛ ولدينا شهادات على زواج العبيد⁽²⁾، ومهما كان الجواب المقترح للسؤال عن مدى انتشار ممارسة العلاقة الزوجية، يبدو وأن هذه العلاقة قد أصبحت أيسر منالاً؛ إذ وقع الحد من الموانع التي كانت تجعلها «ذات أهمية».

ويتبع ذلك أن الزواج بدأ يظهر أكثر فأكثر كعلاقة يتم الاتفاق عليها بحرية بين شريكين خفّت حدّة التفاوت بينهما إلى حدٍّ ما دون أن يختفي هذا التفاوت كلياً. كما يبدو بوضوح في العالم الهيليني، مع أخذ الاختلافات من مكان لآخر بعين الاعتبار، أن مكانة المرأة قد ربحت مزيداً من الاستقلال بالمقارنة مع ما كانت عليه في الحقبة الكلاسيكية لا سيما بالمقارنة مع الوضع في أثينا. وهذا التعديل النسبي يعود أولاً إلى أن وضعية الرجل المواطن قد فقدت جانباً من أهميتها السياسية؛ كما يتعلّق الأمر أيضاً بتدعيم إيجابي لدور المرأة اقتصادياً وبما يتصل باستقلاليتها القضائية. واستناداً إلى بعض المؤرخين، تُبَيِّن الوثائق أن تدخل والد الزوجة تناقصت فعاليتها في الزواج أكثر فأكثر. «كان سائداً أن يزوّج الأب ابنته، بصفته الحارس ضمن مؤسسة العائلة. غير أن بعض عقود الزواج حدثت ببساطة بين رجل وامرأة جرى الاتفاق بينهما على تقاسم هموم الحياة. وهكذا بدأ حقّ البنت المتزوجة بالاستقلال عن سلطة الأب يترسّخ. حسب القانون الأثيني، والروماني، والمصري، كان الأب يتمتع بحقّ فك زواج ابنته إذا تمّ دون إرادته. ومع ذلك، لاحقاً، فإن سلطة الأب على ابنته المتزوجة، في مصر الرومانية وفي ظلّ القانون المصري، كانت موضع أخذ وردّ في القرارات القضائية التي تطرح أن إرادة الزوجة تُشكّل عاملاً حاسماً. فإن كانت تُريد البقاء كزوجة، يُمكنها ذلك⁽³⁾». لقد بدأ الزواج ينقصد أكثر فأكثر بصورة واضحة كعقد حرّ بين زوجين، يلتزمان به التزاماً شخصياً. والـ exdosis الذي كانت الشابة بموجبه تُسلّم على رؤوس الأَشْهاد من طرف والدها أو الوصي عليها إلى الزوج «بدأ

.Ibid.. p. 209 (1)

.P. VEYNE, loc cit., p. 40; S. B. POMEROY, op. cit., p. 193 (2)

.S. B. POMEROY, op. cit., p. 129 (3)

بالاختفاء»؛ والعقد ذو الطابع المالي جوهرياً والذي كان يُرافق الزواج بصورة تقليدية انتهى به الأمر لعدم الوجود إلا في حالة عقود الزواج المكتوبة؛ ويُستكمل حينذاك بنود متعلّقة بالأشخاص. فالنساء لا يستلمن الدوطة وحسب، والتي أصبحت تحت تصرّفهن بحريّة أكثر فأكثر في الزواج، علماً بأن بعض عقود الزواج تشترط استردادها في حال الطلاق، لكنهن تحصّلن أيضاً على حصتهن في الميراث.

أمّا ما يتعلق بالشروط التي كانت عقود الزواج تفرضها على الزوجين، فإن دراسة ك. فاتان تُبيّن في مصر الهيلينية وجود تطوّر ذي دلالة. إذ في وثائق يعود تاريخها إلى نهاية القرن الرابع أو إلى القرن الثالث قبل الميلاد، كانت تعهدات المرأة تقتضي منها طاعة الزوج، ومنع الخروج من البيت، ليلاً أو نهاراً، دون موافقة من الزوج، الامتناع عن كلّ علاقة جنسية مع رجل آخر، والالتزام بعدم تخريب البيت وبعدم إلحاق العهر بزوجها. والزوج بالمقابل كان عليه العناية بزوجه، عدم إسكان محظية في البيت، عدم الإساءة في معاملة زوجته، وعدم إنجاب أبناء من العلاقات التي يُمكن أن يقيمها خارج البيت. لاحقاً، تُبيّن العقود المدروسة التزامات نوعية أكثر حصرية من جانب الزوج. فهو من جانبه ملزم بتأمين احتياجات زوجته بصورة يتم توضيحها في العقد؛ كما أن منع إقامة علاقة مع عشيقة، أو مع غلام، أو أن يكون له بيت آخر (يُمكن أن يُسكن فيه محظية له)، قد اكتسب صفةً نوعيةً محدّدة. وكما يُنوّه ك. فاتان، في نطاق هذا النمط من العقود، «إن حريّة الزوج الجنسية هي التي توضع على المحك؛ فالمرأة الآن تُصبح ذات أهمية حصرية مساوية لأهمية الرجل». وعقود الزواج، المشروحة على هذه الصورة، تُدخل الزوج والزوجة في منظومة واجبات أو إلزامات ليست متساوية بالتأكيد، لكنها متقاسمة بين الطرفين. وهذا التقاسم لا يتم باسم احترام الواجب حيال العائلة التي بصورة ما يُمثّلها كل من الشريكين في حالة الزواج، وإنّما بأخذ الزوجين بعين الاعتبار، وثبات العلاقة بينهما وانتظامها داخلياً⁽¹⁾.

مثل هذه الإلزامات، التي هي موضع تأكيد بصورة معلنة، تُشير وتكشف، عند الزوجين، عن صيغ لحياة زوجية أشد تماسكاً ممّا كانت عليه في الماضي. وما كان للأوامر أن تُكتب في العقود لو لم تكن قد أصبحت موقفاً جديداً؛ وفي الوقت نفسه لا بد أنّها أصبحت تُشكّل ضغطاً على الشريكين معاً بحيث أنّها أوجدت في حياتهما، بصورة أوضح بكثير ممّا كان عليه الأمر في الماضي، الحقيقة الواقعية لتلازم هذا

(1) CI. Vatin, op. cit., pp. 203-206

الثنائي. إن تأسيس الزواج على قاعدة التوافق المتبادل، كما كتب ك. فاتان، «وُلد فكرة وجود جماعة زوجية وأن هذه الحقيقة الواقعية، القائمة على الزوجين معاً، أصبحت لها قيمة عليا أكثر من قيمة الأفرقاء في علاقة الزواج⁽¹⁾». إنه تطورٌ يُشبه قليلاً ما استخلصه ب. فاين من المجتمع الروماني: «في ظلّ الجمهورية، كان لكلّ من الزوجين دور محدد يقوم به وبمجرد إتمامه لهذا الدور، تُصبح العلاقات العاطفية ما بين الأزواج غير ذات شأن... أمّا في ظل الإمبراطورية... فإن وظيفة الزواج بالذات مبنية لتقوم على حسن التفاهم وعلى قانون المودة القلبية. وهكذا وُلدت فكرة جديدة؛ فكرة ثنائي مؤلف من ربّ وربة البيت⁽²⁾». كثيرةٌ هي إذن المفارقات في تطوّر هذه الممارسة للرابطة الزوجية. فهي تسعى لتأمين ضماناتها من طرف السلطات العامة؛ وتزداد أهمية القضية شيئاً فشيئاً في الحياة الخاصة. وقد تحرّرت من الغايات الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تُعطيها قيمة؛ كما أنها تعمّت في الوقت نفسه. لقد أصبحت في نظر الزوجين ذات إلزام متزايد، وبدأت تستدعي في الوقت نفسه مواقف مستحسنة أكثر من السابق، كما لو أنها، مع تزايد الضغوط، تزايدت جاذبيتها. وسوف يُصبح الزواج أكثر عمومية كممارسة، وأكثر علنية كمؤسسة اجتماعية، وأكثر خصوصية كنمط حياة، وأكثر قوة لربط الشريكين وبالتالي أكثر فعالية لعزل الزوجين في نطاق العلاقات الاجتماعية الأخرى.

من الصعب وضوحاً أن نقيس بدقة مدى انتشار هذه الظاهرة. فالوثائق التي بين أيدينا تتناول بعض المناطق الجغرافية المتميّزة؛ ولا تُقدّم إضاءة سوى على بعض شرائح السكان. وسوف يكون من جانبنا بمنزلة الافتراض النظري إذا أردنا أن نجعل من هذا الأمر حركة شاملة وجماعية، حتى وإن كانت الإشارات، من خلال طابعها غير الكامل والمشتّت، تلتقي مع ذلك في بعض النقاط. في جميع الأحوال، إذا صدّقنا ما هو وارد في النصوص الأخرى للقرون الأولى من تاريخنا الميلادي، يبدو بأن الزواج قد أصبح في نظر الرجال - إذ أن شهادتهم هي وحدها التي بين أيدينا - ركناً لتجارب أكثر أهمية، أكثر تكثيفاً، أكثر صعوبة أيضاً وأكثر إشكالية. والزواج لا يجوز أن نفهم منه أنّه فقط مؤسسة ذات الفائدة للعائلة أو للمدينة لا غير، ولا النشاط البيتي الذي يدور ضمن إطار قواعد حسن إدارة شؤون البيت، وإنما أيضاً «حالة» الزواج

(1) Ibid., p. 274.

(2) P. Veyne, « L'amour à Rome » Annales E.S.C., 1978, I (2).

كصيفة حياة، كحياة مشتركة، ورابطة شخصية ووضعية متماثلة تشمل الشريكين في هذه العلاقة. فهي ليست، كما رأينا، تعني بأن الحياة الزوجية وفق مخططها القديم قد استبعدت ما بين الزوجين من التقارب والعاطفة. لكن يبدو تمامًا بأن هذه العواطف وفق المثل الأعلى المقترح من طرف إكزيفون، كانت على ارتباط بصورة مباشرة (ولم يكن هذا الأمر حصريًا لا بطابعه الجدي ولا بكثافته) بممارسة مكانة الزوج والسلطة التي كانت تحت تصرّفه؛ فايزوماخ، الذي كان أبويًا إلى حدّ ما حيال زوجته الفتية، يُعلّمها بصبر وتأنّ ما كان عليها أن تقوم به؛ وبمقدار ما كانت، فعليًا، تقوم بالدور المنوط بها حسب وظائفها كربة بيت، كان يشعر تجاهها باحترام وبموّدة لم يحدّ عنهما حتى نهاية العمر. وفي أدب الحقبة الإمبراطورية، نجدُ شهادات عن تجربة أكثر تعقيدًا في الزواج بصورة مختلفة؛ وتظهر المساعي الباحثة عن أخلاقية «الشرف الزوجي» بصورة واضحة من خلال التأمّلات حول دور الزوج، حول طبيعة وصيفة العلاقة التي تربطه بزوجته، حول اللعبة ما بين تفوّق؛ هو في الوقت نفسه، تفوّق طبيعي ومدعّم بالوضع الاجتماعي مقابل عاطفة يُمكن أن تمضي بعيدًا إلى حدود الحاجة والتبعية.

يُمكننا هكذا عرض الصورة التي يُقدّمها بلين عن نفسه، في بعض رسائله، واصفًا نفسه بأنه «فردٌ زوجي»، وتُقارنها مع اللوحة الأخرى لذلك الزوج الصالح الذي عرفناه في إيزخوماك. وها هي البطاقة الشهيرة التي يُوجّهها بلين إلى زوجته كي يذرف الدموع على غيابها، وما يظهر أمامنا ليس ببساطة، كما في رسائل أخرى، الرجل الذي يجعل من زوجته المعجبة والمطيعه والتي تشهد على أعماله الأدبية ونجاحاته في منبر الخطابة؛ بل هو رجلٌ متعلّق تعلقًا شديدًا بزوجته ويشعر برغبة جسدية شديدة جدًّا إلى درجة لا يستطيع أن يمنع نفسه من البحث عنها ليلاً نهارًا حتّى وهي غير موجودة في البيت: «لن يكون بإمكانك أن تُصدقي كم أنا أفقدك؛ والسبب هو حبّي أولاً، ثمّ إنّنا لم نتعود على الانفصال عن بعضنا. فهذا ما يُفسّر أن قسمًا كبيرًا من الليالي عندي يمر وأنا أتمثّل وجهك دون أن أكون نائمًا؛ لماذا في ذروة النهار، في الساعة التي كان من عادتي فيها أن أمضي لأراك، تحملني قدماي تلقائيًا إلى جناحك؛ لماذا أخيرًا، وأنا حزين ويغمرنني الأسى كما لو أنهم قد حجزوني وراء باب مقفل، أعود إلى غرفة نومك الفارغة. ما من وقت يفكّ فيه عني هذا العذاب يده: إلّا الوقت الذي أمضيه في الفوروم - المتندي - حيث تستغرقني قضايا أصدقائي. تخيلي إذن كيف هي حياتي، وأنا مضطر للبحث عن الراحة في العمل، وأبحث عن العزاء في

المتاعب والمشاكل⁽¹⁾». إن الصيغ في هذه الرسالة تستحق الوقوف عندها. حيث تظهر الصفة النوعية لعلاقة زوجية شخصية، كثيفة وعاطفية، مستقلة عن المكانة وعن السلطة للزوج وعن مسؤوليات البيت، فهذا ما يظهر فيها بوضوح؛ والحب فيها يُبرز بعناية ما يُمكن أن يكون متقاسماً عمومًا في الحياة، حتى وإن كان الاثنان يشتركان بالصفة الشرعية التي تجعل وجود الزوجة أمرًا رفيع القيمة وتجعل من غيابها أمرًا مؤلمًا. من طرف آخر، يُعطي بلين قيمة لإشارات عديدة معترف بها تقليديًا للعاطفة الغرامية الجامحة: الصور التي تُشكّل هاجسًا في الليل، الحركات اللاإرادية روائحًا ومجنيًا، البحث عن الموضوع المفقود؛ والحال، إن هذه السلوكيات التي تنتمي إلى اللوحة الكلاسيكية والسلبية حول العاطفة الجامحة هي هنا حاضرة بصورة إيجابية؛ أو بالأحرى، فإن عذاب الزوج، والشعور العاطفي الذي يدفعه، وهو واقع تحت سيطرة شهوته وأسائه، هي معطيات يُمكن اعتبارها ضمانات إيجابية للمودة الزوجية. وأخيرًا بين الحياة الزوجية والنشاط العام، لا يطرح بلين مبدأً مشتركًا يُوحّد حكم البيت مع السلطة على الآخرين، وإنما هي لعبة تبديل وتعويض؛ فنظرًا لعدم وجود السعادة في بيته، تلك السعادة التي كانت توفرها له زوجته، ها هو يغرق في خضم الشؤون العامة؛ لكن أمن الضروري أن يكون جرحه بهذه الحدة كي يجد في متاعب الحياة خارج البيت العزاء عن أحزانه الخاصة؟

في نصوص أخرى كثيرة أيضًا، نجدُ العلاقة بين الأزواج تتخلّص من الوظائف الزوجية، من السلطة التي بيد الزوج ومن الحكم المتعلّق لشؤون أهل البيت، كي تُقدّم نفسها كعلاقة فريدة لها قوتها، ومشاكلها، ومصاعبها، وإلزاماتها، وحسناتها، ولذاتها الخاصة. ويُمكننا أن نذكر رسائل أخرى بقلم بلين ونستخلص منها إشارات موجودة عند لوكان أو تاسيت؛ كما يُمكننا الرجوع إلى ذلك الشعر حول الحب الزوجي والذي قدّم ستاس مثلاً عنه؛ فحالة الزواج تظهر فيه كانهيار بين قدرين في عاطفة جامحة لا يمكن لشيء أن يتغلب عليها حيث الزوج يعترف بخضوعه العاطفي: «فينوس هي التي وحدتنا في زهرة العمر؛ فينوس سوف تحتفظ لنا بتفوقنا على انحذار الحياة. وجدّني راضيًا ومطيعًا بوداعة (libens et docilis) لقوانينك؛ لن أحطّم رباطًا أشعرُ أنه يشدُّ علي أكثر فأكثر كل يوم... وهذه الأرض جعلتني أولد من أجلك (creavit me tibi): لقد قيّدت قدري بقدركِ إلى أبد الأبدين⁽²⁾».

.PLINE, Lettres, VII, 5 (1)

.Stace, Silves, III, 3, v. 23-26 et 106-107 (2)

ليس لنا بوضوح تام في مثل هذه النصوص أن نبحت عن تمثيل لما يمكن أن تكون عليه الحياة الزوجية فعليًا وواقعيًا في الحقبة الإمبراطورية. والصدق الواضح فيها لا يُعطيها قيمة شهادة. إنها نصوص ترفع بشكل إرادي دؤوب مثلاً أعلى للحياة الزوجية. ويجب ألا نأخذها كانعكاس لوضع، بل كصياغة لأمر ضروري، وضمن هذا النطاق تحديداً، هي تُشكّل جزءاً من الواقع. إنها تُبين أن الزواج أصبح موضع تساؤل كنمط حياة لا تركز قيمته بصورة حصرية ولا بصورة جوهرية على ارتباط بوظيفة الـ oikos، وإنما كنمط علاقة بين شريكين؛ كما تُبين أيضاً، ضمن إطار هذه العلاقة بأنه على الرجل ألا ينظم سلوكه انطلاقاً من مكانته، وامتيازاته، ووظائفه البيئية فحسب، ولكن انطلاقاً من «دور مرتبط بعلاقة» حيال زوجته أيضاً. وتُبين أخيراً بأن هذا الدور ليس مجرد وظيفة إدارية للتأهيل، والترقية، والتوجيه وإنما هو دور يقوم على لعبة معقدة من التبادل العاطفي ومن التبعية المشتركة. ألا وإن كان صحيحاً بأن التأمل الأخلاقي حول السلوك الحسن في الزواج استمر لفترة طويلة يبحث عن مبادئه في تحليل لـ «شؤون البيت» والضرورات الداخلية، فيجب أن نفهم ظهور نمط جديد من المشاكل حيث أصبح المطلوب تحديد الطريقة التي سوف تُمكن الرجل من بناء نفسه كشخص أخلاقي داخل العلاقة الزوجية.

اللعبة السياسية

إن انحطاط المدن - الدول ككيانات مستقلة انطلاقاً من القرن الثالث قبل الميلاد واقعةٌ معروفة. ونجدُ فيها غالباً الدافع لتراجع عام في الحياة السياسية حيث كانت النشاطات المدنية قد شكّلت لدى المواطنين مهنةً حقيقية؛ وتعرّف في هذا الانحطاط على علّة انحطاط الطبقات المسيطرة تقليدياً؛ ونفتش عن النتائج لذلك في حركة انكفاء على الذات من خلالها عمّد ممثلو تلك الجماعات المتميزة إلى تغيير ذلك فقدان الفعلي للسلطة وتحويله إلى عزلة إرادية، معطين لهذه الصورة قيمة أكثر فأكثر للحياة الشخصية وللحياة الخاصة. «إن انهيار المدينة - الدولة كان أمراً لا مهرب منه. وبصورة عامة، بدأ الناس يشعرون بأنهم تحت هجمة سلطات عالمية ليس بمقدورهم التحكم فيها ولا تعديلها... لقد سادت المصادفة... وفلسفات العصر الهيليني أصبحت في جوهرها فلسفات هرب والوسيلة الوحيدة لذلك الهرب، تمثّل تحديداً برعاية نشوء النزعة الاستقلالية⁽¹⁾».

وإذا كانت المدن - الدول - حيث كانت ما تزال موجودة - قد فقدت، منذ القرن الثالث، جانباً من استقلالها، فمن الأمور التي تحتمل الجدل بوضوح أن نحصر في هذه الظاهرة جوهر التغييرات التي أمكنها أن تقع، في الحقبة الهيلينية والرومانية، داخل نطاق الهيكليات السياسية؛ وسوف يكون من غير المناسب أن نفتش فيها عن المبدأ الذي يُفسّر جوهرية تغييرات أمكنها الحدوث في التأمل الأخلاقي وفي ممارسة المرء لذاته. في حقيقة الأمر - وحول هذه النقطة، يجب الرجوع إلى أعمال المؤرخين الذين شرعوا بصورة معقولة برسم الصورة الكبرى العامرة بالحنين عن المدينة - الدولة كما رسمها القرن التاسع عشر بكلّ عناية. إن تنظيم الملكيات الهيلينية ثم الإمبراطورية الرومانية لا يمكن تحليله ببساطة بكلمات سلبية تتحدّث عن انحطاط الحياة المدنية، وعن مصادرة السلطة على يد الإدارات المتصلة بالدولة

.J. FERCUSON, Moral Values in the Ancient World, pp. 135-137 (1)

التي صارت بعيدة أكثر فأكثر. بل على العكس من المناسب الإشارة إلى أن النشاط السياسي المحلي لم يخفقه تأسيس وتدعيم هذه الهيكليات الكبرى الإجمالية؛ و حياة المدن، بقواعدها المؤسسية، وأرصدها، وصراعاتها لم تختف عقب توسع الإطار الذي ارتسمت فيه ولا بفعل مجابهة تطوّر سلطة ذات نمط ملكي وراثي. إن القلق الشديد أمام عالم مترامي الآفاق أكثر مما يجب والذي فقد جماعته السياسية المكوّنة له. يُمكنُ تمامًا أن يكون شعورًا أسقطناه فيما بعد بصورة راجعة على رجال العالم الإغريقي / الروماني، فإغريق الحقبة الهيلينية لم يكن مطلوبًا منهم الفرار «من عالم دون مدينة، عالم الإمبراطوريات الكبرى» والسبب الجوهرى هو أنّ «الهيلينية كانت عالمًا من المدن»؛ وانتقادًا للفكرة القائلة بأن الفلسفة قد شكّلت، بعد انهيار منظومة المدن، «ملجأ في وجه العاصفة» ها هو ف. هـ. ساندباخ يلفت الانتباه أولاً إلى أنّه، في الماضي «لم تكن المدن - الدول أبدًا قد قدّمت الأمن»، ثم إنها من بعد ذلك استمرّت بصفاتها الصيغة الأولى والطبيعية للتنظيم الاجتماعي «حتى بعد أن انتقلت السلطة العسكرية إلى أيدي الملكيات الكبرى»⁽¹⁾.

بدلًا من التفكير بتقلّص أو بإلغاء النشاطات السياسية بتأثيرات نظام إمبراطوري مركزي للسلطة، وبالأحرى يجب التفكير بتنظيم فضاء معقد، أرحب آفاقًا بكثير، أقل انقطاعًا بكثير، أقل انغلاقًا بكثير ممّا لم يكن فضاء المدن - الدول الصغيرة ليستطيع تحقيقه، فهو أكثر مرونةً أيضًا، وأكثر تمايزًا وأقل ترابعية حصرية ممّا سوف تكون عليه لاحقًا الإمبراطورية المستبدّة والبيروقراطية التي سوف يُحاولون تنظيمها بعد الأزمة الكبرى في القرن الثالث. إنّهُ فضاء فيه مراكز السلطة متعدّدة، وفيه النشاطات، والتوترات، والنزاعات عديدة، حيث راحت تتطور وفق أبعاد عديدة وحيث أصبح الحصول على التوازنات يتم بمصالحات متنوّعة. والأمر الواقع، في جميع الأحوال، هو أنّ أنظمة الحكم الملكية الهيلينية لم تُفتش كثيرًا عن إلغاء، أو لجم، أو حتى إعادة التنظيم رأسًا على عقب للسلطات المحلية وإنما جعلت همّها بالأحرى الاستناد عليها واستخدامها كوسائل وبدائل من أجل جمع الضرائب النظامية، ومن أجل تحصيل الضرائب فوق العادة، ومن أجل تزويد الجيوش بما تحتاجه⁽²⁾. وأمرٌ واقع أيضًا على

.F. H. SANDBACH, The Stoics, p. 23 (1)

M. ROSTOVIZEFF, The Social and Economic History of the Hellenistic World, II, (2)

pp. 1305-1306

حد سواء، بصورة عامة تقريباً، هو أن الإمبراطورية الرومانية توجّهت نحو حلول من هذا النوع وليس نحو ممارسة إدارة مباشرة؛ وسياسة إقامة البلديات كان خطأ ثابتاً وتأثيره هو تحريك الحياة السياسية للمدن ضمن الإطار الأوسع للإمبراطورية⁽¹⁾. وإذا كان خطاب ديون كاسيوس الذي يضعه على لسان ميسين يُقدّم أخطاء في التواريخ بما يتعلق بالسياسة التي نصّحوا بها أوغست والتي سار عليها فعلياً، فهذا الخطاب يُمثّل تمامًا بعض التوجّهات الكبرى في الحكم الإمبراطوري أثناء القرنين الأولين؛ البحث لنفسه «عن مساعدين وحلفاء»، تأمين الهدوء عند المواطنين الرئيسيين في أعلى السلطة، إقناع «أولئك الذين يتم التحكم بهم أنّهم لا يُعاملون بصفة عبيد» وإنما يُطلب لهم المزيد من الامتيازات والسلطة، والأخذ بيدهم كي يعتبروا بأنّهم «لا يُشكّلون سوى مدينة واحدة عظيمة»⁽²⁾.

منذ ذلك الحين، هل يمكن الحديث عن انحطاط الأرستقراطيات التقليدية، وعن تخليصها من السلطات السياسية التي كانت بين يديها، وعن الانكفاء على الذات الذي جاء كنتيجة لهذا الأمر؟ من المفترض أن هناك عوامل اقتصادية وسياسية عملت على إحداث التغيير؛ فالقضاء على المعارضين ومصادرة الأملاك لعبت في ذلك الموضوع دورها المهم. وكذلك كانت هناك عوامل استقرار؛ فأهمية الأملاك العقارية في المزارع والملكيّات الخاصة⁽³⁾، أو حتى ما حدث في مجتمعات من هذا الصنف من تجمّع ثروات، ومراكز تأثير، ووجهات، وسلطة، وحكم ارتبطت فيما بينها ارتباطاً دائماً. غير أن الظاهرة الأكثر أهمية والأكثر فعالية في بروز المظاهر الجديدة للتأمل الأخلاقي لا تتعلق بغياب الطبقات القيادية تقليدياً، وإنّما بالتغيرات التي يُمكن معايتها في شروط ممارسة السلطة. فهذه التغيرات تتعلّق بالتجنيد بادئ ذي بدء حيث أن المطلوب مواجهة احتياجات إدارة هي في الوقت نفسه معقّدة ومترامية الأطراف؛ ويُفترض بأن ميسين تكلم عن ذلك مع أوغست: يجب زيادة عدد الشيوخ - السيناتور - والفرسان تماماً مثلما أن هذا الأمر ضروري للحكم عندما يجب وكما يجب⁽⁴⁾؛ ونعلم أن تلك الجماعات بحكم الواقع قد توسّعت بنسب محسوسة أثناء القرون الأولى، حتى وإن كانوا، بما يتعلّق مع مجموع السكان، لم يُشكّلوا أبداً

(1) J. Gagé, *Les Classes sociales à Rome*, pp. 155 sq (1)

(2) DION Cassius, *Histoire romaine*, LII, 19 (2)

(3) R. MACMULLEN, *Roman Social Relations*, pp. 125-126 (3)

(4) DION Cassius, *Histoire romaine*, LII, 19 (4)

سوى أقلية جدّ ضئيلة⁽¹⁾. كما أصابت التغيرات أيضًا الدور الذي بات مطلوبًا منها أن تقوم به والموقع الذي تشغله ضمن نطاق اللعبة السياسية: بما يتعلق بالإمبراطور، وبيطانته، ومستشاريه، وممثليه المباشرين؛ داخل هيكلية يلعب التنافس فيها دورًا قويًا إنما بأسلوب مختلف عما يمكن أن نجده في مجتمع قائم على التنافر؛ وذلك بصيغة مهام يُمكن إلغاؤها وترتبط، غالبًا بصورة مباشرة جدًّا، بمزاج الأمير؛ ودائمًا في وضعية وسيط بين سلطة عليا يتوجب نقل أو تطبيق أوامرها، كما يجب فرض الطاعة على الأفراد والجماعات. وهكذا فما تحتاجه الإدارة الرومانية هو تحديدًا «managerial aristocracy» كما يقول سيم، أيّ أرسقراطية للخدمات وهي «كي تتولّى إدارة العالم» سوف تُقدّم مختلف الفئات من الوكلاء الضروريين - «ضباط في الجيش، مفوضون ماليّون، وولاة أقاليم»⁽²⁾.

إذا أردنا أن نفهم الأهمية التي وجّهتها تلك النخب إلى الأخلاقية الشخصية، إلى أخلاق السلوك اليومي، والحياة الخاصة، واللذات فليس لنا أن نتكلّم كثيرًا عن انحطاط، وحرمان، وعزلة متجهمّة؛ بل يجدر بنا بالأحرى أن نرى فيها البحث عن طريقة جديدة في أعمال التفكير بالعلاقة التي من المناسب للمرء أن يقيمها مع مكانته، ووظائفه، ونشاطاته، والتزاماته. وبينما كانت الأخلاقية القديمة تستدعي التركيز الشديد على تمفصل السلطة على النفس مع السلطة على الآخرين، ويتوجب عليها إذن الرجوع إلى جمالية حياة منسجمة مع المكانة، فالقواعد الجديدة للعبة السياسية زادت من صعوبة تحديد العلاقات بين ما عليه المرء، ما يُمكنه أن يقوم به، وما هو مطلوب منه أن يؤديه؛ كما أنّ تكوين المرء لنفسه كشخص أخلاقي مسؤول عن أفعاله الخاصة أصبح أكثر إشكالية.

لقد ألحّ ر. مكميلان على سمتين جوهريتين في المجتمع الروماني: الحياة العامة والاختلافات «الشاقولية» إلى أبعد حد في عالم لم يكف التفاوت فيه - بين العدد الصغير جدًّا من الأغنياء والجمهور الكبير جدًّا من الفقراء - عن التعمّق⁽³⁾. عند تقاطع هاتين السمتين، نفهم الأهمية التي اكتسبتها اختلافات المكانة، والمرتبة الاجتماعية، وعلاقتها الظاهرة، وإخراجها المسرحي بعناية وتفخيم⁽⁴⁾. يُمكننا، منذ أن بدأت

.C. G. Starr, The Roman Empire, p. 64 (1)

.R. SYME, Roman Papers, II, p. 1576 (2)

.R. MACMULLEN, op. cit., p. 93 (3)

Ibid., p. 110, avec des références à SÉNÈQUE, Lettres, 31, 11; ÉPICTÈTE, (4)

.Entretiens, III, 14, 11 IV, 6, 4

الشروط الجديدة للحياة السياسية تعدّل العلاقات بين المكانة، والأعباء، والسلطات، والواجبات، الافتراض بأن ظاهرتين متعارضتين أمكن حدوثهما. وهما تتجلبان أمامنا فعليًا - حتى في تعارضهما - منذ بداية الحقبة الإمبراطورية. فمن طرف، هناك تركيز بارز على كل ما يُتيح للفرد أن يُثبت هويته بما يتصل بمكانته وبالعناصر التي تُظهر هذه المكانة بأجلى صورة؛ فالمرء يسعى لجعل نفسه متلائمًا قدر المستطاع مع مكانته بمجموعة من الإشارات والعلامات التي تتعلّق بالمظهر الجسماني، بالملبس وبالمسكن، بلفتات السخاء والعظمة، بسلوكيات الصرف بإسراف، إلخ. ومن هذه السلوكيات التي بها يؤكد المرء تفوّقه الظاهر على الآخرين، بين مكملان كم كانت راتجة عند الأرستقراطية الرومانية وإلى أي مدى بلغ تفاقمها في هذا المجال. إنما، في الطرف المعارض بصورة قصوى، نجدُ الموقف الذي يقوم بالعكس على تثبيت المرء لما هو عليه، ضمن نطاق علاقة خالصة مع الذات: فالمطلوب حينذاك أن يُشكّل المرء نفسه ويتعرّف على نفسه كمسؤول عن أفعاله الخاصة، ليس من خلال منظومة إشارات تدلّ على التحكّم بالآخرين، وإنما من خلال علاقة مستقلة قدر المستطاع عن المكانة وعن أشكالها الخارجية لأنها إنّما تكتمل بسيادة المرء التي يُمارسها على ذاته. وفي مواجهة الأشكال الجديدة للعبة السياسية، ومصاعب تفكير المرء بذاته كمسؤول عن النشاط. على الأشكال الجديدة للعبة السياسية، وصعوبات تفكير المرء بذاته كشخص يقوم بنشاط موزّع بين ولادة ووظائف، وسلطات، والتزامات ومهمات، وحقوق، وامتيازات وتبعيات، أمكن الرد بتكثيف جميع علامات المكانة أو بالسعي إلى إيجاد علاقة متلائمة للمرء مع ذاته.

وقد تمّ إدراك ووصف هذين الموقفين في وضعية تعارضٍ حصرية أحدهما في مواجهة الآخر. وهذا هو سينيك يقول: «فلنفتش عن شيء ما لا يتبدّل بين يومٍ وآخر ولا يستطيع أي شيء أن يقف عائقًا أمامه. فما يكون هذا الشيء؟ إنّه النفس، وأفهم هنا الحديث عن نفس مستقيمة، صالحة، عظيمة. ولا يُمكن تسميتها إلا بالقول: إنّه إله قد حلّ ضيفًا في جسدٍ فانٍ. هذه النفس يُمكن أن تهبط إلى جسد فارس روماني، وكذلك إلى جسد عبد أو إلى جسد عبد اعتقناه من عبوديته. ومن يكون الفارس الروماني، من يكون العبد الذي أعتقت رقبته، أو من هو العبد؟ إنها أسماء تولدت من الكبرياء والظلم. فمن أكثر المنازل تواضعًا، يُمكن للمرء أن يندفع حتى يصل إلى

السماء. هيّا، وقوفًا إذن⁽¹⁾). وهذه الطريقة في الوجود هي أيضًا ما طالب بها إبيكتيت لنفسه جاعلاً إياها في تعارض مع طريقة مُحاور خيالي أو حقيقي: «قضيتك أنت، هي أن تعيش في قصور من المرمر، وأن تسهر على أن يكون عندك خدم وزبائن يقومون على خدمتك، وأن ترتدي ثيابًا تجذب الأنظار، وأن يكون عندك كلاب صيد عديدة ومغنون وممثلون. فهل أنا، على سبيل المصادفة، أنازعك في هذه الأمور؟ وهل أنت، على سبيل المصادفة، وجّهت اهتمامك إلى الأحكام؟ أحكام عقلك بالذات⁽²⁾؟»

غالبًا ما يُفسّرون الأهمية التي أُعطيت لفكرة الرجوع إلى الذات أو الانتباه إلى وجوب التركيز على الذات، في الفكر الهيليني والروماني، كبديل مقترح مقابل النشاط المدني والمسؤوليات السياسية. وبالفعل نجد في بعض التيارات الفلسفية النصيحة بالانصراف عن القضايا العامة، عن الاضطرابات والأهواء التي تولدها. ولكن، ليس في هذا الاختيار بين المشاركة والغياب يكمن الخط الفاصل الرئيسي؛ وليس بالتعارض مع الحياة الفاعلة يُقدّم تهذيب الذات قيمه الخاصة وممارساته بل هذا التهذيب يسعى بالأحرى سعيًا أكبر لتحديد مبدأ علاقة مع الذات يُمكن لها أن تُتيح تثبيت الصيغ والشروط التي ضمنها يُمكن للفعل السياسي، وللمشاركة بأعباء السلطة، وممارسة وظيفة أن تكون ممكنة أو مستحيلة، مقبولة أو ضرورية. إن التحولات السياسية الهامة التي حصلت في العالم الهيليني والروماني أمكنها أن تأتي ببعض السلوكيات المنطوية؛ لكنها على وجه الخصوص، بطريقة عامة أكثر بكثير وبطريقة جوهرية أكثر، أحدثت طرحًا إشكاليًا للنشاط السياسي. ويُمكن رسم ملامحه باختصار.

1. إعطاء طابع نسبي. في اللعبة السياسية الجديدة، وجدت ممارسة السلطة أنّها أصبحت نسبية بطريقتين. من طرف، حتى إن كان المرء عن طريق الولادة مكرّس للأعباء العليا، فلم يعد هذا الشخص يتماهى تمامًا مع مكانته بما يكفي كي يُعتبر بأن القبول بهذه الأعباء أمرٌ مفروغٌ منه؛ أو في جميع الأحوال، إذا كانت أسباب عديدة، الأسباب الأفضل، تدفع إلى الحياة العامة والسياسية، فمن المستحسن القيام بذلك تحديدًا من أجل تلك الأسباب وكتائج لفعل شخصي نابع من إرادة. والدراسة التي يُوجّهها بلوتارك إلى الشاب مينيماك هي مميزة جدًا من وجهة النظر هذه؛ فهي تُدين

(1) SÉNÈQUE, Lettres à Lucilius, 31, 11 ; 47, 16. Des bienfaits, III, 18

(2) ÉPICTÈTE, entretiens, III, 7, 37-39

الموقف الذي يجعل من السياسة نشاطاً بمحض المصادفة؛ لكنه يرفض أن يجعل منها نتيجة، بشكل ضروري إلى حد ما وطبيعي، لمكانة اجتماعية. لا يجوز، كما يقول، اعتبار النشاط السياسي نوعاً من وقت فراغ (scholē) ينصرف إليه المرء لأنه لا يملك شيئاً آخر يفعله ولأن الظروف ملائمة، حتى وإن كان سوف ينساق إلى إهماله فور ظهور المصاعب⁽¹⁾. السياسة هي «حياة» وهي «ممارسة» (bios kai praxis)⁽²⁾. ولكن هذه الحياة لا يمكن الانصراف إليها إلا باختيار حر وإرادي؛ وهنا يستخدم بلوتارك التعبير التقني المعروف عند الروائيين - proairesis، وهذا الاختيار يجب أن يقوم على المحاكمة وعلى العقل (krisis kai logos)⁽³⁾؛ وتلك هي الطريقة الوحيدة كي يُجابه المرء، بحزم، المشاكل التي يمكن أن تكون مطروحة. إن ممارسة النشاط السياسي يُمثل حقاً «حياة» تستدعي التزاماً شخصياً ودائماً؛ ولكن القاعدة التي ينهض عليها، الرابطة بين الذات والنشاط السياسي، ما يُشكل الفرد كممثل سياسي، ليس هو، أو ليس هو فقط - عنصر المكانة الاجتماعية بل هو في الإطار العام المحدد بالولادة وبالدم، فعل شخصي.

غير أننا نستطيع الكلام أيضاً عن إعطاء طابع نسبي بمعنى مختلف. فما لم يكن المرء هو الأمير بالذات، تتم ممارسة السلطة داخل شبكة يحتل فيها الشخص المعني وضعاً مفصلياً. فهو دائماً وأبداً بشكل من الأشكال حاكم ومحكوم. وأرسطو في «السياسة»⁽⁴⁾ كان يُشير أيضاً إلى هذه اللعبة، إنما بصيغة تناوب أو حركة دورانية؛ فأحياناً يكون المرء حاكماً وأحياناً أخرى يكون محكوماً. بالمقابل، نظراً لأننا في الوقت نفسه هذا وذاك، من خلال لعبة أوامر تُرسل وتُستقبل، وعمليات إشراف، واستدعاء لقرارات متخذة، يرى أريستيد بأن هذا الأمر هو الذي يُمثل المبدأ للحكم الصحيح⁽⁵⁾. وسينيك، في مقدمة الكتاب الرابع من «مسائل طبيعية»، يُشير إلى هذا الوضع «الوسيط» عند الموظف الروماني الكبير: إنه يُذكر لوسيليوس بأن السلطة التي يجب عليه ممارستها في صقلية ليست سلطة مطلقة السيادة، ليست imperium، وإنما هي سلطة مسندة إليه بموجب procuration - توكيل - لا يجوز تجاوز حدوده؛ وهو،

(1) PLUTARQUE, Praecepta gerendae reipublicae, 798 c-d

(2) Ibid., 823 c

(3) Ibid., 798 c-d

(4) Aristote, Politique, I, 12, 1259 b

(5) Aristide, Éloge de Rome, 29-39

حسب رأيه، الشرط اللازم لكي يستطيع المرء أن يستمد لذة (delectare) بممارسة مثل هذه المهمة السامية وكى يستفيد من أوقات الفراغ التي يُمكن أن تُتيحها له⁽¹⁾. ويُقدّم بلوتارك بصورة ما عنصر التبادل مع هذا الموقف؛ فالأرستقراطي الشاب الذي يُوجّه إليه إرشاداته كان حقًا وصدقًا من بين الأوائل وسط أهله، ويجب عليه أيضًا أن يكون على علاقة مع «القادة» - hegemones - أي مع الرومان. وينتقد بلوتارك الذين، في سبيل تقوية سلطتهم في مدينتهم الخاصة، يُظهرون الخضوع أمام ممثلي الإدارة الإمبراطورية، وهو يُشير على مينيماك بأن يؤدي حيالهم الواجبات الضرورية وأن يعقد معهم الصداقات المفيدة، إنَّما دون إهانة مطلقًا لوطنه أو دون أن يضع نفسه بوضع المضطر لطلب تفويض في كل أمر⁽²⁾. ومن يُمارس السلطة يجب عليه التنقّل في حقل من العلاقات المعقّدة حيثُ يشغلُ هو شخصيًا نقطة عبور⁽³⁾؛ فمكانته يمكنها أن تضعه في هذا الموقع؛ لكن ليست هذه المكانة مع ذلك هي التي تُحدّد القواعد الواجب اتباعها والحدود التي يجب الالتزام بها.

2. النشاط السياسي والعامل الأخلاقي. تلك هي إحدى الأفكار الأكثر ثباتًا في التفكير السياسي الإغريقي، ومفادها أن المدينة لا يُمكن أن تكون سعيدة ومحكومة حكمًا جيّدًا إلا بشرط أن يكون قادتها من ذوي الفضيلة؛ وبالعكس، فإن البناء الجيد للمدينة وللقوانين الحكيمة كانت العوامل الحاسمة لحسن سير الحكّام والمواطنين. إن فضيلة من يحكم، في الفكر السياسي بأكمله أثناء الحقبة الإمبراطورية، كانت تعتبر دائمًا ضرورية، وإنَّما لأسباب مختلفة قليلًا. فليست هذه الفضيلة أمرًا لا غنى عنه على أساس أنها تعبير أو من بعض آثار التناغم بين المجموع؛ بل هي كذلك، لأن فن الحكم الصعب، وسط العديد من الكمائن، يجدُ الحاكم نفسه فيه مضطرًا ليهتدي بعقله الشخصي تحديدًا؛ وهو بحسن قيادته لنفسه سوف يعرف كيف يقود الآخرين، كما يجب. إن الرجل، كما يقول ديون دوبروز، الذي يتقيّد بالقانون والإنصاف، الذي هو أكثر شجاعة من الجنود البسطاء، الذي هو أكثر انكبابًا على العمل من أولئك الذين يُجبرون على ذلك، الذي يرفض الغرق في أي فحش (كما نرى: المطلوب هنا فضائل هي فضائل جميع الناس، لكن من المناسب التحلّي بها عندما يُريد المرء أن

(1) SÉNÈQUE, Questions naturelles, IV, préface.

(2) PLUTARQUE, Praecepta gerendae reipublicae, 814 c.

(3) انظر أيضًا المقطع الذي يردّ فيه بلوتارك مبيّنًا كيف يجب معرفة الطريقة التي يُكلّف مرؤوسيه ببعض المهام الجزئية (811a-813a).

يأمر في مرتبة أعلى وأرفع)، فمثل هذا الرجل يحمل *daimon*، ليس صالحًا ببساطة له هو بالذات، وإنما للآخرين أيضًا⁽¹⁾. إن عقلانية حكم الآخرين هي نفسها عقلانية حكم الذات. وهذا ما يشرحه بلوتارك في «دراسة للأمير الذي لا خبرة لديه»: لا يمكن للمرء أن يحكم ما لم يكن هو بالذات محكومًا. والحال فمن هو إذن الذي يجب أن يُوجّه الحاكم؟ إنّه القانون، هذا مؤكد؛ ومع ذلك لا يجوز فهمه على أنه القانون المكتوب، بل هو بالأحرى مثل العقل، الـ *logos*، الذي يعيش داخل نفس الحاكم ولا يجوز أن يتخلّى عنه أبدًا⁽²⁾.

في هذا الفضاء السياسي حيث الهيكلية السياسية للمدينة والقوانين التي تمتعت بها فقدت بالتأكيد أهميتها، رغم أنّها لم تختفِ مع ذلك، وحيث العناصر الحاسمة بدأت تتركز أكثر فأكثر على الرجال، على قراراتهم، على الطريقة التي يمارسونها في سلطتهم، على الحكمة التي يُظهرونها ضمن لعبة التوازنات والمصالحات، يظهر بأن فنّ حكم المرء لذاته أصبح عاملاً سياسيًا حاسمًا. ونعلم الأهمية التي احتلتها مشكلة الفضيلة عند الأباطرة، وحياتهم الخاصة والطريقة التي بها يُحسنون التحكم بأهوائهم والسيطرة عليها؛ نجد في كل ذلك الضمانة بأنهم سوف يُحسنون من تلقاء أنفسهم وضع حدّ لممارسة سلطتهم السياسية. غير أن هذا المبدأ يصدق على كائن من كان عندما يُريد أن يحكم يجب عليه الاهتمام بذاته، قيادة نفسه الخاصة، بناء شخصيته الخاصة، الـ *ethos*.

ونجد تحديدًا عند مارك أوريل الصياغة الأوضح لتجربة السلطة السياسية التي، من طرف، تتخذ شكل مهنة متميزة عن المكانة الاجتماعية و، من طرفٍ آخر، تحصل على الممارسة المتيقظة للفضائل الشخصية. وفي واحدة من اللوحتين اللتين رسمهما بخصوص الإمبراطور أنطونان، يذكر بأنه قد استقى ثلاثة دروس: درس عدم التماهي بذاته مع الدور السياسي الذي يمارسه («إياك أن تجعل من نفسك قيصرًا، أن تجعل نفسك متشبعًا»); ودرس ممارسة الفضائل بأكثر أشكالها عمومية (أن يحتفظ المرء بنفسه «بسيطًا، نقيًا، نزيهاً، جديًا، طبيعيًا، صديقًا للعدالة، ورعًا، ودودًا، عطوفًا، حازمًا في تأدية الواجبات»); وأخيرًا درس الالتزام بتعاليم الفلسفة كما هو الحال مع احترام الآلهة، ونجدة الناس ومعرفة أن الحياة قصيرة⁽³⁾. وعندما يفتتح مارك أوريل كتاب

(1) DION DE PRUSE, Discours, III

(2) PLUTARQUE, Ad principem ineruditum, 780 c-d

(3) Marc Aurèle, Pensées, VI, 30

«الأفكار»، هاهو يرسم بتفاصيل إضافية لوحةً أخرى عن أنطونان لها قيمة قاعدة حياة له هو شخصيًا، ويبرهن كيف أن هذه المبادئ نفسها كانت تنظم طريقته بممارسة السلطة. بتجنب الفخفخة التي لا فائدة منها، وأبواب إرضاء الغرور الذاتي، وحالات الغضب والعنف، وبصرف النظر عن كل ما يمكن أن يكون ذا طابع انتقامي أو محل شُبّهات، وبإبعاد المتملقين كي لا يفسح المجال إلا أمام المستشارين الحكماء وذوي الصراحة، برهن أنطونان مدى نبذه لنمط الحياة «القيصرية». من خلال هذه التمارين على الاعتدال (بما يتعلق بالطعام، والملابس، والنوم، والغلمان)، ودائمًا من خلال الاستخدام المعتدل الذي كان يتناول به شؤون الحياة المرفهة، ومع غياب الهيجان ووجود تماسك في البناء النفسي الموحد، ومن خلال الاعتناء بعلاقات الصداقة التي ليس فيها اضطراب ولا أهواء، شكّل ذاته وفق «فن الاكتفاء بذاته دون أن يفقد صفاءه». وضمن هذه الشروط تحديدًا يمكن للمسؤوليات الامبراطورية أن تظهر كممارسة لمهنة جادة، وتقتضي عملاً كثيرًا: فحص القضايا عن قرب، عدم ترك أي ملف غير مكتمل أبدًا، عدم القيام بمصروفات لا فائدة منها، الحساب الدقيق لمشاريعه والتمسك بها. إنها بلورة كاملة للذات بالذات وهي بلورة ضرورية لهذه الأعباء التي سوف يتم القيام بها على أفضل وجه لا سيما إذا لم ينجرّ المرء بطريقة استعراضية متباهية إلى مظاهر السلطة.

وأعطى إبيكتيت من جانبه المبادئ التي يفترض بها أن تقود مسؤول مطلق - من مرتبة رفيعة نسبيًا - لممارسة مهامه. فمن جهة، يجب عليه القيام بالتزاماته، دون أن يُقيم اعتبارًا لما يُمكن أن تكون عليه حياته أو مصالحه الشخصية: «لقد أسندوا إليك منصبًا في مدينته إمبراطورية، وأنت لست في موقع ضئيل الشأن؛ إنما أنت سيناتور أبد الحياة. ألا تعلم بأن الإنسان الذي يكون على هذه الصورة يجب عليه أن يُخصّص قليلًا من الوقت لشؤون بيته، إنما بالتغيب بصورة شبه دائمة عن بيته كي يأمر أو يُطيع، أو ليقوم بأداء وظيفة عليا أو للقيام بحملة أو لممارسة العدالة⁽¹⁾؟» لكن إذا كان يتوجب على الوالي ترك حياته الخاصة جانبًا وما يربطه بها، فإن فضائله الشخصية كرجل عاقل هي التي يجب أن تكون بخدمته كدليل وكمبدأ منظم في الطريقة التي يحكم بها الآخرين. «ضرب الحمار بالعصا»، هكذا يشرح إبيكتيت لمفتش المدن،

..ÉPICTÈTE, Entretiens, III, 24, 3 (1)

«ليس هكذا يكون حكم البشر. كن حاكمًا علينا بصفتنا كائنات عاقلة وذلك من خلال البرهان على ما هو مفيد ونحن سوف نمشي وراءك. بين لنا ما هو الضار وسوف نبتعد عنه. ابذل جهدك كي تجعل منا مقلدين متحمسين لشخصيتك... افعل هذا، لا تفعل ذلك، وإلا سوف أرميك في الحبس: ليس بمثل هذا يكون حكم الكائنات العاقلة. بل هو بالأحرى: افعل هذا كما أمر به زيوس، وإلا سوف تُعاني منه عذابًا، وضررًا. أي ضرر؟ لا شيء سوى أنك لم تقم بواجبك⁽¹⁾». إن نمطية الكائن العاقل وليس الصفة الاعتبارية للمكانة الاجتماعية هي التي تؤسس ويجب أن تُحدّد الشكل المحسوس للعلاقات بين الحكّام والمحكومين.

مثل هذه القولة للعمل السياسي الدؤوب - أكان الأمر متعلّقًا بالإمبراطور أو برجل يُمارس سلطةً ما - بين تمامًا الطريقة التي بها تتخلّص صيغ النشاطات تلك من المكانة الاجتماعية كي تظهر كوظيفة مطلوب تأديتها؛ لكن، وليس هذا الأمر قليل الأهمية، إن هذه الوظيفة ليست محدّدة انطلاقًا من قوانين خاصة بفنّ حكم الآخرين، كما لو كان المقصود «وظيفة» تستدعي الكفاءات والتقنيات الخاصة بها. بل هي تُمارس انطلاقًا من «رجوع الفرد إلى ذاته»، أي ما يتعلّق بالعلاقة التي يبينها مع نفسه بالذات في العمل الأخلاقي للذات على الذات. ويقول بلوتارك هذا الأمر للأمير الذي لم يتم تأهيله بعد؛ حال استلامه للسلطة، يجب على من يحكم «أن يُعطي لنفسه القيادة المستقيمة» وأن يُنظّم بصورة مناسبة شخصيته، الـ *ethos*⁽²⁾.

3. النشاط السياسي والقدر الشخصي: إن هشاشة الثروة - إمّا لأن النجاح الزائد يُحرّك الآلهة، وإمّا لأن الشعوب تُحب أن تسحب الإكراميات التي أغدقتها، لبرهه من الزمن - كانت بكل وضوح فكرة تقليدية يعمل عليها التفكير التأملي. في التأمل حول النشاط السياسي، أثناء القرون الأولى من الإمبراطورية، كانت هذه الهشاشة الملازمة لممارسة السلطة تُدمج مع فكرتين. من جهة، يتم إدراكها باعتبارها مرتبطة بالتبعية التي تجد نفسها فيها في ما يخص علاقتها مع الآخرين. وليس تمامًا ما يُفسّر هذه الهشاشة، إذا وقفنا عند الدورة الخاصة للسعد والنحس، وإنما ما يفسرها هو أن المرء يوضع تحت ظل ما يُسمّيه سينيكا *potetia aliena* أو الـ *vis potentioris*⁽³⁾. في

(1) Ibid., III, 7, 33-36.

(2) PLUTARQUE, Ad principem ineruditum, 780 b (2).

(3) SÉNÈQUE, Lettres à Lucilius, 14, 4, 3 (3).

الشبكة المعقدة للسلطة، لا يكون المرء وحيداً أبداً في مواجهة أعدائه؛ بل هو معرض من كل مكان للتأثيرات، والتحايلات، والمؤامرات، أو لزوال الخطوة. وفي سبيل أن يكون بأمان، يجب عليه العناية «بعدم إهانة أي شخص. أحياناً، يكون الشعب هو من يجب علينا الخوف منه. أحياناً، يكون مصدر الخوف عند أولئك المقربين من مجلس الشيوخ... أحياناً، نكون في خطر مع الأفراد الذين استلموا السلطة من الشعب كي تكون لهم سطوة على الشعب نفسه. من الصعب جداً أن نجعل من جميع هؤلاء الناس أصدقاء؛ على الأقل يجب ألا نجعل منهم أعداء». ما بين الأمير، ومجلس الشيوخ والسكان الذين يمنحون ويسحبون الإكراميات حسب الأوقات، تستند ممارسة السلطة إلى قاعدة غير مستقرة: «لقد شغلت» أعلى المناصب؛ فهل كانت عظيمة، وفوق المأمول، ولا حدود لها مثلما كان الأمر مع سيجان؟ فهذا هو في اليوم الذي أصبح مجلس الشيوخ يمشي في ركابه، وضعه شعب في الأسمال البالية وهذا المحفوظ الذي أعقدت عليه الآلهة والبشر جميع الإنعامات الممكنة، لم يبق لديه حطام يطمع به جلاّد⁽¹⁾.

أمام هذه التقلبات والتوترات التي يُمكن أن تولدها، يجب على المرء أن يُجهّز نفسه بدايةً بأن يُحدّد لنفسه بصورة استباقية حدّاً للطموحات التي تعتمل في نفسه: «دون أن ننتظر قيام الحظ بالتحكّم بنا وفق هواه، يجب علينا نحنُ بالذات إيقاف تقدّمنا قبل فترة طويلة من حلول اللحظة المحتومة⁽²⁾». وإذا سنحت الفرص لذلك، من المناسب للمرء التخلّص من نشاطاته، منذ اللحظة التي تبدأ فيها بإثارة الاضطراب ومنعنا من الاهتمام بأنفسنا بالذات. فإذا ما انقضّت المصيبة فجأةً، إذا ما تعرّضنا للإقالة أو النفي، يجب علينا أن نقول لأنفسنا - وهذه هي النصيحة التي يوجّهها بلوتارك دون شك إلى مينيماك نفسه والذي، قبل سنوات قليلة، كان قد شجّعه على العمل بالسياسة «بملاء اختياره⁽³⁾» - إننا أخيراً تحرّرتنا من طاعة الحكّام، ومن الالتماسات باهظة التكاليف، ومن الخدمات التي يجب أدائها، والسفارات التي يجب القيام بها، والضرائب التي يجب دفعها⁽⁴⁾. وها هو سينيك يوجّه إلى لوسيليوس

.SÉNÈQUE, De la tranquillité de l'âme, XI, 11 (1)

.Ibid., X, 7 (2)

On admet que le traité sur l'exil est adressé au même personnage que les Praecepta (3)

.gerendae reipublicae

.PLUTARQUE, De l'exil, 602 c-e (4)

رغم أنه غير مهّد النصيحة بالتحرّر من مهامه، تدريجيًا، في الوقت المناسب، كما كان يطلب أبيقور، بحيث يستطيع أن يضع نفسه تحت تصرّف نفسه بالذات⁽¹⁾.

الجوهري في الموقف الذي يجب اتخاذه حيال النشاط السياسي يكمن في الرجوع إلى المبدأ العام القائل بأن ما نحن عليه، لا يعود إلى المرتبة التي نشغلها، وإلى المهمة التي نقوم بها، والموقع الذي نكون عليه فوق أو تحت الآخرين. ما نحن عليه، وما يجب أن نهتم به كغاية نهائية، هو مبدأ فريد في مظهره داخل كل منّا، لكنّه شامل بالصيغة التي يلبسها عند الجميع وجماعي أيضًا بالرابطة التي تنشأ بين الأفراد في كل جماعة؛ ذلك هو، على الأقل في نظر الرواقيين، العقل البشري كمبدأ إلهي ماثل في داخلنا. والحال فإن هذا الرب، «هذا الضيف في جسد فان»، سوف نتبينه في فارس روماني كما في عبد أعتقت رقبتة أو في أحد العبيد. من وجهة نظر العلاقة مع الذات، فإن الماهيات الاجتماعية والسياسية لا تفعل فعلها كعلامات حقيقية تدل على نمط الحياة؛ بل هي إشارات خارجية، مصطنعة وغير قائمة على أساس متين؛ أن يكون المرء فارسًا رومانيًا، عبدًا أعتقت رقبتة، عبدًا؟ ألا فتلك أسماء خارجة من الكبرياء والظلم⁽²⁾. «إن كلّ فرد منّا هو الصانع الذي يصنع أخلاقه؛ وأمّا الوظائف، فالقدر هو الذي يتصرّف بها⁽³⁾». ألا فإن علينا استنادًا إلى هذا القانون بالتحديد أن نمارس الوظائف أو أن نتخلّى عنها.

كما نرى، ليس من المناسب القول إن النشاط السياسي، في التأملات الأخلاقية، جوهريًا كان يتم تصوّره بصيغة اختيار بسيط بين حدّين، الابتعاد أو المشاركة. والحقيقة أنه غالبًا ما كان السؤال مطروحًا بكلمات مشابهة. لكنّ هذا الاختيار الثنائي نفسه كان يستند إلى طرح إشكالي أكثر عمومية؛ وهذا الطرح الإشكالي يتعلّق بالطريقة التي يجب على المرء أن يكون فيها نفسه كشخص أخلاقي ضمن مجمل النشاطات الاجتماعية، والمدنية، والسياسية، كما كان يتعلّق بتحديد أيّ من هذه النشاطات التي كانت إلزامية أو اختيارية، طبيعية أو اتفاقية، دائمة أو مؤقتة غير مشروطة أو إلزامية فقط ضمن بعض الشروط، وكان يتعلّق أيضًا بالقواعد الواجب تشغيلها عند ممارسة تلك النشاطات والطريقة التي من المناسب أن يحكم المرء بها ذاته كي يتخذ موقعًا له وسط الآخرين، وإبراز قيمة الجانب المشروع في السلطة وعمومًا إيجاد موقع له

(1) SÉNÈQUE, Lettres à Lucilius, 22, 1-12.

(2) Ibid., 31, 11.

(3) Ibid., 47, 15.

ضمن اللعبة المعقّدة والمتحركة لعلاقات إصدار الأوامر والخضوع لها. والتساؤل عن الاختيار بين الانسحاب والنشاط كان مطروحاً تماماً باستمرار. ولكن المفردات التي يُطرح بها والحل المقدم غالباً ما يدلّ تماماً على أن الأمر لم يكن موجّهاً ببساطة وبصورة قطعية إلى ترجمة الانحطاط العام للنشاط السياسي على أساس أخلاق الانطواء على الذات بل كان المقصود بلورة أخلاقية يُمكن أن تسمح للمرء بتكوين ذاته كشخص أخلاقي بما يتعلّق بهذه النشاطات الاجتماعية، والمدنية، والسياسية، بمختلف الصيغ التي كان يُمكن أن تتخذها ومهما كانت المسافة التي نضعها بينها وبينها.



من خلال هذه التغيرات في ممارسة الحياة الزوجية أو في اللعبة السياسية، يُمكن لنا أن نرى كيف تغيّرت الشروط التي بها راحت ترسّخ الأخلاقية التقليدية حول السيطرة على الذات. هذه السيطرة كانت تستدعي ارتباطاً وثيقاً بين الفوقية التي نمارسها على ذاتنا، والفوقية التي نمارسها ضمن إطار البيت، والعائلة، وأخيراً تلك التي نمارسها في حقل مُجتمع قائم على التناحر؛ وكانت الفوقية التي تُمارس على الذات هي الضمانة للاستخدام المعتدل والمتعقّل الذي يُمكننا ويجب علينا أن نمارسه على الحقلين الآخرين.

والحال، بدأنا منذ ذلك الحين نجد أنفسنا في عالم لم تعد تلك العلاقات تستطيع فيه أن تقوم بدورها بالطريقة نفسها؛ فعلاقة التفوّق التي تُمارس في البيت وعلى الزوجة يجب أن تتشكّل بصيغ من التبادل والمساواة؛ وأمّا لعبة الصراع التي بها نسعى لإظهار وتأمين تفوّقنا على الآخرين، فيجب أن تندمج ضمن حقل من علاقات سلطوية أكثر بكثير في الرحابة والتعقيد ممّا كانت عليه. بحيث أن مبدأ السيطرة على الذات كنواة أخلاقية جوهرية، والصيغة العامة الهيتوقراطية - نظام الذات المتفوّقة - كان المطلوب إعادة هيكلتها. كلّاً لا يعني ذلك أنّها قد اختفت لكن، بات على هذه الفوقية أن تُفسح المجال لبعض التوازن بين اللامساواة والتبادل داخل الحياة الزوجية؛ وفي الحياة الاجتماعية، والمدنية، والسياسية، يجب عليها أن تعمل على شيء من التفكيك بين السلطة على الذات والسلطة على الآخرين. إن الأهمية المنسوبة إلى مشكلة «الذات»، وتطوّر تهذيب الذات خلال الحقبة الهيلينية والذروة التي عرفتها مع بداية الإمبراطورية تُبيّن ذلك المجهود لإعادة بلورة أخلاقية السيطرة على الذات. وإعمال التفكير حول التعامل مع الذات تعاملًا كان مرتبطاً مباشرةً بالتشابك الوثيق

بين أوجه السيطرة الثلاثة (على الذات، على البيت، على الآخرين) سوف يتم تعديله خلال هذه البلورة بالذات. أهى زيادة في الضغوط السياسية والممنوعات؟ أهى انطواء فردي على الذات ترافق مع إعطاء قيمة للحياة الخاصة؟ ألا يجب بالأحرى أن نُفكّر بأزمة حول الشخص أو بالأحرى حول اكتساب الصفة الذاتية؛ التفكير بصعوبة ماثلة في الطريقة التي يُمكن للفرد بها أن يكون نفسه كشخص أخلاقي مسؤول عن تصرفاته، والتفكير بالجهود اللازمة كي نجد في التطبيقات على الذات ما يمكن أن يسمح للفرد بالخضوع لقواعد ولغايات نهائية في حياته.

الفصل الرابع

الجسد

1. غاليلان
2. هل هي حسنة، هل هي سيئة؟
3. نظام اللذات
4. الاشتغال على النفس

غالبًا ما أشرنا إلى ما كان عليه الوضع في الشأن الطبي من ميل مكثف ومنتشر في حقبة أسرة الفلافيان وأسرة الأنطونان إبان الحكم الروماني. فالتب قد اعترفوا له اعترافًا عريضًا بأنّه ممارسة تخدم المصلحة العامة⁽¹⁾. وكان معترفًا به أيضًا كصيغة عليا للثقافة على تجاور مع البلاغة والفلسفة. ويلفت بويرسوك الانتباه إلى أن الحالة الطبية رافقت تطوّر التيار السفسطائي الثاني وأن عددًا من الخطباء المهمين كانوا قد تلقوا تأهيلًا طبيًا أو أظهروا اهتمامًا يتعلق بهذا الميدان⁽²⁾. وأمّا بشأن الفلسفة، فقد ترسّخ منذ فترة طويلة جدًا أن الطب كان على مقربة كبيرة منها، حتى وإن كان الفصل بينهما يطرح مشاكل مذهبية ويولّد تنافسات في الكفاءة. وها هو بلوتارك، في السطور الأولى من «تعاليم حول الصحة»، يُعيد أصداء هذه المجادلات؛ فالتب، كما يقول، يقع في خطأ، حين يزعم أنه يستطيع الاستغناء عن الفلسفة ومن الخطأ الكبير أن نلوم الفلاسفة عندما يجتازون حدودهم الخاصة ويتقدّمون للاهتمام بالصحة وبنظام الحماية الخاص بها. ويخلص بلوتارك إلى نتيجة مفادها أن الواجب يقضي بأن نعتبر أن الطب لا يختلف بشيء عن الفنون الليبرالية (eleutherai technai) في مجال الأنافة، والتميز، والرضى الذي يوفّره؛ والطب يُعطي لمن يدرسه مجال الوصول إلى معرفة ذات أهمية عظيمة لأنّها تتعلّق بالخلاص والصحة⁽³⁾.

لم يكن الطب على هذا المستوى مبنياً على تصوّر بسيط كتقنية تدخل يستعين، في حالات المرض، بالأدوية أو بالعمليات الجراحية بل كان عليه أيضًا، ضمن صيغته كمنظومة معرفة وقواعد، تحديد طريقة للحياة، وأسلوب علاقة مدروسة قائمة على

G. W. BOWRIÛSOCK, *Creek Sophists* cf. aussi C. ALLBUT, *Greek Medicine in* (1) *Rome*, et J. SCARBOROUOH, *Roman Medicine*

G. W. Bowersock, *op. cit.*, p. 67. Celse, dans son *Traité de médecine* (Préface, trad. (2) *développement Vedrenes*, pp. 21–23), explique la naissance de la médecine par le *de la litterarum disciplina*

.PI.UTARQUE, *De tuenda sanitate*, 122 d–e (3)

تفكير المرء بذاته، بجسمه، بالطعام، باليقظة والنوم، بمختلف النشاطات، وأخيرًا بالمحيط الخارجي. كان على الطب أن يقترح، ضمن صيغة الريجيم، هيكليّة إرادية وعقلانية للسلوك. وكانت إحدى نقاط النقاش تتعلق بدرجة وصيغة التبعية التي كان على تلك الحياة، المسلّحة طبيًا، أن تُعبّر عنها حيال سلطة الأطباء. إن الطريقة التي كان بها هؤلاء الأطباء أحيانًا يقومون بالاستيلاء على حياة زبائنهم فيتحكّمون فيها بأدق التفاصيل كان موضوع انتقادات، تمامًا مثل توجيه النفس الذي كان يُمارسه الفلاسفة. وسيلس، المقتنع كل الاقتناع بالقيمة الكبرى والعقلانية لطب الريجيم، لم يكن يُريد للمرء أن يخضع لأي طبيب إن كان في صحّة جيدة⁽¹⁾. وأدبيات هذا النظام مخصّصة لتوفير ذلك الاستقلال. فمن أجل تجنّب الاستشارة الزائدة - لأنها ليست دائمًا ممكنة وغالبًا ما تكون غير مرغوب بها - يجب على المرء أن يُسلّح نفسه بمعرفة طبية يُمكنه في مستقبل الأيام أن يستخدمها بصورة دائمة. تلك هي النصيحة التي يُعطيها آريتي: أن يكتسب المرء وهو ما يزال فتيةً معارف كافية كي يكون بمقدرته، طيلة حياته، وفي الظروف الاعتيادية، أن يكون المستشار الشخصي لصحّته: «من المفيد أو قلّ من الضروري لكلّ الناس أن يفهموا من بين الأمور التعليمية لا فقط العلوم الأخرى وإنما أيضًا الطب وأن يُصغوا بأسماعهم لتعاليم ذلك الفن، كي نكون قادرين في أغلب الأحيان على أن نكون مستشارين لأنفسنا فيما يخص الأمور المفيدة للصحة؛ إذ ما من لحظة تقريبًا في الليل أو في النهار إلّا ونشعر بالحاجة للطب؛ وهكذا، إذا كنا في نزهة، أو كنا جالسين، إذا كنا نقوم بدهن أجسامنا أو نستحمّ إذا كنا نأكل، أو كنا نشرب، إن كنا نائمين أو مستيقظين، بكلمة واحدة، مهما كان ما نقوم به، على امتداد مجرى حياتنا ووسط مختلف المشاغل المتنوّعة المرتبطة بهذه الحياة، نحن بحاجة إلى نصائح للتعامل المفيد مع هذه الحياة ودون تكدير لها، والحال أنه من المرهق والمستحيل للمرء أن يتوجّه دائمًا إلى الطبيب من أجل جميع تلك

(1) يُميّز سيلس في بداية دراسته عن الطب بين الطب عن طريق الريجيم (victu)، وطب آخر عن طريق الأدوية (medicamentis)، وطب ثالث عن طريق العمليات الجراحية (manu). وأولئك الذين يقولون بالطب الأول، «هم من بين أشهر الأطباء، يُريدون بأي ثمن تعميق بعض المواضيع، ويقومون بالتدقيق حتى في طبيعة الأشياء» (ص. 23). دون أن يمنع هذا، الرجل الذي هو في صحّة جيدة لا يفترض به أن يخضع للأطباء (I، 1، ص. 40).

التفاصيل⁽¹⁾. « نتعرّف هنا بسهولة على أحد المبادئ الجوهرية في التعامل مع الذات؛ أن يكون المرء مسلّحاً، كي يكون دائماً في متناول يده، «خطاب نجدة» تعلّمناه باكراً جدّاً، ونردّه غالباً في ما بيننا وبين أنفسنا ونتأمّله بصورة منظّمة. إن الـ logos الطبي هو من هذه المبادئ التي تُملّي، في كل لحظة، النظام الجيد للحياة.

لا يُمكن لحياة عاقلة أن تجري دون «ممارسة صحّية» *hugieine pragmateia* أو *techne* - تُشكّل إلى حدّ ما التسليح الدائم في الحياة اليومية، بما يسمح في كل لحظة للمرء أن يعلم ماذا يفعل وكيف يفعل ذلك. كما تستدعي هذه الممارسة الصحّية إدراكاً طبيّاً بصورة من الصور للعالم، أو على الأقلّ للمحيط وللظروف التي يعيش المرء ضمنها. إن عناصر الوسط البيئي يتم إدراكها على أنها تحمل تأثيرات إيجابية أو سلبية على الصحّة؛ وما بين الفرد وما يُحيط به، يُفترض وجود نسيج كامل من التأثيرات المتبادلة بحيث أن هذا الاستعداد، أو هذه الحادثة أو هذا التغيّر في الأمور سوف يُؤدّي إلى تأثيرات تسبّب المرض والعلل في الجسم؛ وبالعكس فهذه البنية الضعيفة للجسم سوف تلاقي دعماً أو إساءة عن طريق هذا الظرف أو ذاك. إنها إشكالية دائمة وتفصيلية تتعلّق بالمحيط؛ وتقويم تفاضلي لهذا المحيط في علاقته مع الجسم، وقولية ضعيفة للجسم في علاقته مع ما يُحيط به. ونستطيع على سبيل المثال إيراد التحليل الذي اقترحه أنتيلوس حول مختلف «المتغيّرات» الطبيّة في البيت، حسب هندسة عمارته، واتجاهه وترتيباته الداخلية. فكلّ عنصر يجدّ نفسه فيه مصاباً بقيمة أساسها الحماية أو العلاج؛ إن البيت هو مجموعة من الحجرات المقطّعة ما بينها، بصورة ضارة أو مفيدة، حسب الأمراض الممكنة. فغرف النوم في القبو حسنة من أجل الأمراض الحادة، مثل الحالة التي يبصق فيها المريض دمّاً وأمراض وجع الرأس؛ أمّا غرف النوم في الأعلى فمناسبة للأمراض التي يبصق فيها المريض بلغمّاً؛ وإذا كانت موجهة جنوباً، فهي جيّدة، إلّا بما يتعلّق بأولئك الذين هم بحاجة إلى غرف باردة؛ وإذا كانت غربية، فهي سيئة، في الصباح لأنها تكون محزنة، وفي المساء لأنها تُسبّب أوجاعاً في الرأس؛ وإذا كانت مدهونة بالكلس، تكون باهرة للنظر، أما إذا كانت مصوّرة بالألوان الزيتية، فهي تُسبّب الكوايس لأولئك الذين لديهم حالات

(1) ATHÉNÉE, in ORIBASE, Collection des médecins grecs et latins, Livres incertains (1)

.XXI, éd. Bussemaker et Daremberg, III, p. 164

من هذيان الحمى؛ والجدران الحجرية باردة أكثر ممّا يجب، ويُفَضَّل عليها الجدران القرميدية⁽¹⁾.

إن مختلف أوقات الزمن -الأيام، والفصول، والأعمار- هي أيضًا، ضمن المنظور نفسه، حاملة لقيم طبية متنوّعة. ولا بد من نظام قائم على العناية يكون بإمكانه أن يُحدّد بوضوح ودقّة العلاقات بين التقويم الزمني، والعنايات المطلوب تقديمها للنفس. وهاكم النصائح التي يقترحها آتيني كي نتمكن من مواجهة فصل الشتاء؛ في المدينة كما في البيت، يجب أن نُفَتِّش عن الأماكن المسقوفة والدافئة؛ كما يجب ارتداء ملابس سميكة، «ويُفترض أن يكون التنفّس بعد وضع قسم من الثياب أمام الفم». وأمّا التغذية، فيجب اختيار تلك «التي يُمكن لها تدفئة أجزاء الجسم وتحليل السوائل المتجمّدة والمتكثّفة بسبب البرد. والمشروبات يجب أن تكون متعلّقة بالنبيذ المخمّر، والنبيذ المعسل، والنبيذ الأبيض، وأن تكون هذه المشروبات معتقّة وذات رائحة ذكية، عمومًا بعناصر قادرة على التخليص من كل رطوبة؛ لكن يجب تخفيف كمّية المشروب؛ والطعام الناشف يسهل تحضيره، وتخميمه، وطهيّه بصورة جيّدة، فهو نقي، ويتم مزجه بالشمرة والخل. ويجب، في واقع الحال، تناول الخضار العشبية مثل الملفوف، والهليون، والكراث، والبصل الغضّ المسلوّق والفجل المسلوّق؛ وبما يتعلّق بالأسماء، فالأفضل هي الأسماك الصخرية، لأنها تنوّع بسهولة في الجسم؛ وأمّا اللحوم، فالطيور الداجنة ومن بين الأنواع الأخرى؛ الجدي والخنزير الصغير-خنوص- وما يتعلّق بالمرق، يُفضّل المرق المحضّر مع البهار، والخردل، والجرجير البري، والخل. ويجب القيام بتمرينات فيها ما يكفي من العنف، كحبس النَفَس، والتدليك القوي لا سيّما التدليكات التي يقوم بها المرء قرب النار. ومن المستحسن أيضًا أخذ حمّام ساخن، على أن يكون في مسبح أو في بانيو صغير، إلخ.⁽²⁾. وأمّا نظام الغذاء في الصيف فلا يقلّ دقة عن مثيله من نظام التغذية في الشتاء.

هذا الاهتمام بالمحيط، وبالأماكن، وبالأوقات، يستدعي وجود انتباه متواصل حول الذات، وحول الحالة التي يكون المرء عليها وحول الحركات التي يقوم بها. وحين يُخاطب تلك الفئة من الناس الذين يُعتبرون ضعفاء بصفة خاصة كما الحال مع

.ANTYLLOS, in ORIBASE, II, p. 307 (1)

.ATHÉNÉE, in Oribase, Livres incertains, XXIII; t. III, p. 182 sq (2)

أبناء المدن ولا سيما أولئك الذين يُكرّسون أنفسهم للدراسة (*litterarum cupidi*)، يصفُ سيلس لهم تيقظًا حادًا؛ فإذا كان الهضم قد تمَّ بصورة جيدة، يجب النهوض باكراً؛ وإذا كان الهضم سيئاً فيجب الاستراحة، وفي حال الاضطراب للنهوض مع ذلك، فيجب العودة إلى الرقاد والنوم؛ وإذا لم يتم الهضم على الإطلاق، فيجب الاستسلام لراحة تامة، وعدم الانصراف «لا إلى العمل، ولا إلى التدريب ولا إلى القضايا المختلفة». وسوف يكون بالإمكان صباحاً أن يعلم المرء أنه بصحة جيدة «إذا كان البول في بدايته صافياً ومن ثم مائلاً للاحمرار؛ فاللون الصافي يدل على أن الهضم يتم القيام به، واللون المائل للاحمرار يدل على أن الهضم قد اكتمل». وعندما يجد المرء نفسه محتجزاً طيلة النهار بالأعمال، يجبُ مع ذلك الاحتفاظ بوقت قليل من أجل الـ *curatio corporis* - العناية بالجسم. والتمارين التي يجب القيام بها هي «القراءة بصوت مرتفع، التدريب على السلاح، والجري، والقيام بالنزهات؛ وهذا الأمر الأخير يُعطي فائدة أفضل في أرض ليست مستوية تماماً، لأن الطلعات والنزلات، بما هي تفرُّص على الجسم حركات متنوعة، تكون أكثر استحسنًا، شرط ألا تكون حالة الضعف في أقصى حدودها. والنزهة أكثر منفعة عندما تكون في الهواء الطلق منها عندما تكون تحت سقف رواق؛ وفي الشمس إذا كان الرأس قادرًا على تحملها أفضل من الظل؛ وفي ظل الجدران والأشجار أفضل من ظل السقوف؛ بخط مستقيم أفضل من الخط المتعرج»؛ ويجب استخدام المراهم بعد التمرين إمّا تحت الشمس، وإمّا أمام النار؛ أو حتى أخذ حمام إمّا في صالة تكون مرتفعة السقف قدر الإمكان، وحسنة الإضاءة، وفسيحة⁽¹⁾.

بصورة عامة، جميع هذه الأفكار حول الحمية بقيت مُستمرة بصورة ملحوظة منذ الحقبة الكلاسيكية؛ والمبادئ العامة، كما نرى بصورة جيدة، بقيت هي نفسها دون تغيير؛ في أحسن الحالات تمَّ تطويرها، وتفصيلها وإعطائها دقة أكبر لها؛ إنها تقترح تأطير للحياة أكثر تماسكًا وتطلب الانتباه من أولئك الذين يريدون الالتزام بها وبشأن الجسم الذي يجب أن يكون متيقظًا بصورة أكبر. والإشارات التي نجدها عن حياتهم اليومية في رسائل سينيك أو في مراسلات مارك أوريل وفونتون تشهد على هذا النمط من الانتباه للذات وللجسم. إنه تكثيف، أكثر بكثير ممّا هو تغيير جذري؛ وهو تزايد للقلق وليس الحطّ من قيمة الجسم، وهو تعديل في سلّم الأولويات للعناصر التي

(1) CELSE, Traité de médecine (De Medicina), I, 2, p. 42

يجب توجيه الانتباه إليها، وليس طريقة أخرى لإدراك المرء لنفسه كشخص مطالب بالاهتمام بجسمه.

وضمن هذا الإطار الإجمالي البارز تمامًا من خلال التوجّه نحو الجسم، والصحة، والمحيط، والظروف، راح الطب يطرح أسئلة اللذات الجنسية: السؤال حول طبيعتها وحول آلية عملها، السؤال حول قيمها الإيجابية والسلبية في تأثيرها على العضوية الحية، والسؤال عن الريعيم الذي من المناسب أن تكون خاضعة له⁽¹⁾.

Sur ce sujet, A. ROUSSELLE vient de publier un important ouvrage, *Porneia. De (1) la maîtrise du corps à la privation sensorielle*

غاليلان

1. إن تحليلات غاليلان بخصوص الأفروديزيات تحتل موقعها في داخل الموضوع القديمة حول العلاقات بين الموت، والخلود، والتكاثر؛ في رأيه، كما في رأي عرف فلسفي كامل، أن الافتقار إلى الخلود الأبدي هو الذي تترسخ فيه ضرورة الانقسام إلى جنسين، وتكثيف الجاذبية المتبادلة بينهما، وإمكانية التناسل. ذلك هو التفسير العام الذي تُقدّمه دراسة «حول فائدة الأعضاء»⁽¹⁾. فالطبيعة، بعد أن قامت بعملها، اصطدمت بعقبة وبما يُشبه تناقضًا داخليًا في مهمتها. فاهتمامها، ذاك الذي بذلت جهدها في سبيله (espoudase)، هو إيجاد إبداع لا يموت؛ ولكن المادة التي صنعت بها هذا الإبداع لم تكن تسمح بذلك؛ فهي لا تستطيع تركيب أوردة، وأعصاب، وعظام، ولحم بمادة «غير قابلة للتحلل»؛ ويُشير غاليلان في صميم الخلق الإبداعي - الـ demiouurgema - إلى وجود حد داخلي وما يُشبه «الفشل»، والسبب عدم التوافق بين الخلود المطلوب عن طريق هذا المشروع وقابلية الفساد والانحلال في المادة المستخدمة. إن الـ logos الذي يبني النظام الطبيعي يتمثل قليلًا في وضع المؤسس للمدن؛ فهذا الأخير يُمكنه تمامًا تجميع بشر في جماعة، وهذه الجماعة سوف تختفي - إذن سوف تمضي نحو ضياعها - ما لم يجد الطريقة الواجبة ليتصرف بها لإيجاد تلك المدينة التي يجب أن تبقى بعد موت مواطنيها الأوائل. ثمة وسيلة ضرورية للتغلب على هذه الصعوبة الأساسية. والمفردات التي يستخدمها غاليلان هي في الوقت نفسه ذات إلحاح ومغزى. فالمطلوب إيجاد نجدة، ترتيب وجود حيلة (boetheia)، اكتشاف عملية (techne)، اللجوء إلى طعم (delear) لتأمين الخلاص ولحماية النوع. باختصار، يجب إيجاد شيء ما فيه إبداع وعبقورية (sophisma)⁽²⁾. ومن أجل إنجاح الاكتمال المنطقي لإبداعه، فإن الخالق، بتكوينه للكائنات الحية

. GALIEN, De l'utilité des parties, XIV, 2 (1)

. GALIEN, ibid., XIV, 2 et 3 (2)

وبإعطائها وسيلة للتكاثر، كان لا بد له من أن يضع قيد العمل حيلة ما؛ حيلة من ال logos، الذي يُسيطر على العالم، كي يتغلب على التحلل الذي لا مهرب منه في المادة التي جُبل بها هذا العالم بالذات.

وهذه الحيلة اشغلت على ثلاثة عناصر: بدايةً، على أعضاء حيوية، أُعطيت لجميع الحيوانات وتُستخدم في التكاثر، ومن بعد ذلك قدرة على اللذة، ذات صفة خارقة «وشديدة الحيوية» وأخيرًا، في النفس، الشهوة (epithumia) المتطلّعة لاستخدام هذه الأعضاء - وهي شهوة مدهشة ولا شبيه لها (arrheton). وهكذا فإن «المغالطة» في الجنس لا تكمن ببساطة في ترتيب تشريحي دقيق وفي آليات مرتّبة بكلّ عناية بل تقوم أيضًا باندماج هذه الأمور مع لذة وشهوة، قوتها الفريدة «أبعد من أن تُعبر عنه الكلمات». وفي سبيل التغلب على عدم التطابق بين المشروع وضرورات هذه المواد، ثمة مبدأ لقوة لـ dunamis - دينامية - خارقة، كان لا بد للطبيعة من وضعها في جسم ونفس الكائن الحي.

هي إذن حكمة مبدأ الخلق الذي بمعرفته الجيدة لجوهر إبداعه وبالتالي لحدوده قام بابتكار هذه الآلية التحريضية - هذا «المهماز» الذي يُحرّض الشهوة. (يعود غاليلان هنا إلى الصورة التقليدية، الصورة التي بها يتم تحويل عنف الشهوة غير المسيطر عليه⁽¹⁾). بحيث أن تأثير هذا المهماز يؤدي حتى لدى أولئك من بين الأحياء الذين هم غير قادرين على فهم غاية الطبيعة في حكمتها - لأنهم يافعون، لأنهم خارجون عن العقل السليم (aphrona)، لأنهم دون عقل (aloga) - إلى أن يجدوا أنفسهم يُنفذونها، كأمر واقع⁽²⁾. وها هي الأفروديزيات بحيويتها تقوم بخدمة عقلٍ لدى أولئك الذين يُمارسونه حتى دون حاجة لمعرفته.

2. إن فيزيولوجيا الأفعال الجنسية عند غاليلان ما تزال مطبوعة ببعض السمات الأساسية التي كان بالإمكان رؤيتها في الأعراف السابقة.

بدايةً وحدة شكل هذه الأفعال عند الرجل وعند المرأة. وينسب غاليلان ذلك إلى مبدأ تماثل الجهاز التشريحي في الجنسين: «اقلبوا إلى الخارج أعضاء المرأة، أديروا نحو الداخل أعضاء الرجل، وسوف تجدون بأن الجهازين متماثلان فيما بينهما⁽³⁾».

1. PLATON, Lois, VI, 782 e-783 a

2. GALIEN, op. cit., XIV, 2

3. Ibid., XIV, 6

وهو يفترض إفراز المني عند المرأة كما عند الرجل، والفرق هو أن بلورة ذلك السائل أقل اكتمالاً عند المرأة ولا يصل إلى نهايته؛ وهذا ما يفسر دورها المحدود جداً في تشكّل الجنين.

كما نجد أيضاً عند غاليلان النمط التقليدي لعملية الإفراز القصوى التي تعبر الجسم، وتهزه، وتنهكه. علماً بأن التحليل الذي يأتي به، بكلمات مأخوذة من الفيزيولوجيا يستحق أن يؤخذ بعين الاعتبار. فهذا التحليل مضاعف التأثير إذ يربط، بطريقة وثيقة جداً، آليات الفعل الجنسي مع العضوية الحية بأكملها؛ وفي الوقت نفسه يجعل من هذا الأمر عملية تشارك فيها صحة الفرد، وفي الحدود الأخيرة حياته بالذات. وهو بإدخال هذا الأمر ضمن عملية فيزيولوجية متواصلة ومكثفة، فهو يجعله محملاً بطاقة على درجة عالية من الخطر.

ويظهر هذا بوضوح تام فيما يمكن أن نطلق عليه اسم «القولبة الفيزيولوجية» للشهوة وللذة. والفصل التاسع من الكتاب الرابع عشر «حول فائدة الأعضاء» يطرح السؤال: «لماذا ترتبط هذه المتعة القوية جداً باستخدام الأعضاء التناسلية؟» دخولاً إلى هذا البحث، ينحّي غاليلان جانباً الفكرة القائلة بأن عنف الشهوة وشدتها أمكن ببساطة دمجهما مع إرادة الآلهة الخالقة للفعل الجنسي، كعامل يوحى به للبشر كي يتم دفعهم نحوه. ولا ينكر غاليلان بأن قدرة الخالق قد رتبت الأمور بحيث توجد هذه الحيوية التي تجرفنا؛ يريد أن يقول بأنها لم تتم إضافتها إلى الروح كتكملة، وإنما رُتبت كنتيجة لآليات الجسم.

إن الشهوة واللذة هما مباشرة من تأثيرات الاستعدادات التشريحية والعمليات الفيزيائية. والقضية النهائية-التي هي تعاقب الأجيال-يُصار إلى ملاحقتها من خلال قضية مادية وترتيب عضوي؛ إذا كانت الشهوة تلك، والمتعة تلك موجودة عند الحيوانات، فليس ذلك لمجرد أن الآلهة الخالقة للإنسان أرادت أن توحى لها بشهوة عنيفة في الفعل الجنسي، أو ربط استمتاع قوي بهذا الفعل عند أدائه؛ وإنما السبب أن الآلهة هيأت المادة والأعضاء للحصول على تلك النتائج⁽¹⁾. «ولست الشهوة محض حركة بسيطة من النفس، ولا اللذة مكافأة مضافة فوق البيعة بل هي تأثيرات الضغط والانفجار المبالغت. ويرى غاليلان في هذه الآلية، عوامل كثيرة للذة. فهناك بادئ ذي بدء تراكم سائل هو من طبيعة تُحرّك، حيثما تجتمع، أحاسيس متوقّدة». يحدث شيء

.Ibid., XIV, 9 (1)

يُشبه ما يحصل غالباً من تجمع سائل يُسبب قرصة تحت الجلد، وتحرُّكه يُحرِّض خدرًا وحكة مستحبة⁽¹⁾». يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أيضًا الحرارة التي تكون ملتتهبة بصورة فريدة في القسم السفلي، لا سيما في الجانب الأيمن بسبب التجاور مع الكبد ومع عدد من الأوعية الدموية الصادرة عنه. وعدم التناظر ذاك في الحرارة يُفسّر لماذا يتشكّل الذكور خاصة في الرحم الأيمن بينما الفتيات في الجانب الأيسر من الرحم⁽²⁾. وعدم التناظر يُفسّر أيضًا بأن الأقسام اليمنى هي بصورة إرادية مقرّ اللذة الكثيفة. في جميع الأحوال، لقد أعطت الطبيعة للأعضاء في تلك المنطقة حساسية فريدة - حساسية أكبر بكثير من حساسية الجلد، رغم تماثل الوظائف. وأخيرًا فإن السائل القادم من الأجسام الغدّية الأكثر تماسكًا وهي ما يُطلق عليه غاليلان اسم «المحرّضات» تُشكّل عاملًا ماديًا آخر لإحداث اللذة؛ فهذا السائل، حين يغمر الأعضاء المتعلقة بالفعل الجنسي، يجعلها أكثر ليونة ويهيّج اللذة التي تشعر بها. ثمّة إذن ترتيب تشريحي كامل وترتيب فيزيولوجي كامل يطبعان في الجسم وفي آلياته الخاصة اللذة بعنفوانها الزائد (huperoche tes hedones) والتي لا يُمكن القيام حيالها بأي شيء؛ إنها⁽³⁾ amechanos.

لكن إذا كانت اللذة على هذه الصورة شديدة الرسوخ وشديدة التوضع، فهي ليست حقيقية بدرجة أقل ممّا يستدعيه الفعل الجنسي، بالعناصر التي يُحرّكها وبالناتج التي يؤدي إليها، في الجسم بأكمله. ولا يعتبر غاليلان، كما الحال مع المؤلف الهيبوقراطي لـ «De generatione»، بأن المنى يتشكّل نتيجة الخضّ انطلاقاً من الدم؛ ولا يرى كما يرى أرسطو، أنّه يُشكّل الحالة الأخيرة لعملية الهضم. بل هو يتعرّف فيه على اجتماع عنصرين: من طرف، ناتج من بعض «فوران» الدم داخل تعرجات القنوات المنوية (وهذا التشكّل البطيء هو الذي يُعطيه تدريجيًا لونه وتماسكه)؛ و، من طرف آخر حضور الهواء؛ فهو الذي ينفخ الأعضاء الجنسية، وهو الذي يسعى للخروج العنيف خارج الجسم وينطلق في المنى لحظة القذف. ألا وهذا الهواء، إنما يتشكّل في المتاهة المعقّدة للدماغ. والفعل الجنسي، عندما يحدث ويُخرج هكذا المنى والهواء، يؤثر على الآلية الكبرى المحركة للجسم حيث جميع العناصر مرتبطة

.Ibid., id (1)

.Ibid., XIV, 7 (2)

.Ibid., XIV, 9 (3)

«كما لو في كورس». و«حينما، عقب الاندفاعات الجنسية، يكون المنى بأكمله قد تمّ إفراغه، فإن الخصيتين تجذبان من عروق متراكبة كل ما فيها من سائل منوي؛ والحال، فإنّ هذا السائل لا يوجد فيها إلا بكمّية صغيرة، مختلطاً مع الدّم بشكل ندى»؛ وهذه العروق «المحرومة بعنف من هذا السائل عن طريق الخصيتين اللتين تتمتعان بقوة وطاقة أكبر تجتذبه بدورها من عروق واقعة فوقها، وهذه الأخيرة من جديد تجتذبه من العروق التي تليها، وهذه الأخيرة من العروق اللاصقة لها؛ حركة الجذب هذه لا تتوقّف قبل أن تكون عملية النقل قد انتشرت في جميع أنحاء الجسم». وإذا استمرّ هذا التبديد، فلا يُحرم الجسم ببساطة من سائله المنوي؛ بل إن «جميع أعضاء الكائن الحي تجدّ نفسها قد سُلبت من النّفس الحيوي⁽¹⁾».

3. يُمكن أن نفهم، انطلاقاً من هذا الأمر، شبكة العلاقات التي نشأت في تفكير غاليلان بين الفعل الجنسي وظواهر الصرع والتشنّجات؛ إنّها علاقات قرابة، وتماثل، مثلما هي علاقات سببية.

فالفعل الجنسي، بآليته، يُشكّل جزءاً من العائلة الكبرى للتشنّجات التي تُقدّم نظريّة عنها الدراسة المعنونة «حول الأقسام المصابة»⁽²⁾. يُحلّل غاليلان في هذه النظرية التشنّج على اعتبار أنّه من الطبيعة نفسها من خلال العملية التي يتم بها كما الحال مع مُطلق حركة إرادية؛ وإنّما يكمن الاختلاف بأن ضغط العصب على العضلة ليس مبدؤه في الإرادة، وإنّما في حالة من الجفاف (تقوم بشدّ الأعصاب تماماً كما ينشدّ الوتر المتروك تحت الشمس)، أو بحالة إشباع وتخمة (تنفخ الأعصاب وبالتالي تُسبّب قِصرها وتشدّد العضلات شداً مبالغاً فيه). وبهذه الآلية الأخيرة يتعلّق أمر التشنّج الخاص بالفعل الجنسي.

ضمن هذه العائلة الكبرى من التشنّجات، يُشير غاليلان إلى تماثل فريد بين الصرع والفعل الجنسي. فالصرع، في رأيه، يحدث بسبب احتقان في الدم الذي يُصبح مليئاً بسائل كثيف؛ ومن هنا، ينتج انغلاق القنوات المنطلقة من البطينين حيث يستقر الهواء. هذا الهواء بالتالي يُصبح محتبساً بسبب هذا التضيق، ويسعى للتملّص، تماماً مثلما يبذل جهداً للخروج حين يكون قد تراكم مع المنى في الخصيتين. وهذه المحاولة

(1) GALIEN, in Oribase, XXII; t III, pp. 46-47.

(2) GALIEN, Des lieux affectés, III, 8.

تحديدًا هي في أصل تهيج الأعصاب والعضلات كما يمكن أن يتبين لنا، بمعدلات متنوّعة، في أزمنة حالة الصرع أو في القيام بالأفروديزيات.

وأخيرًا، هناك، ما بين هذه الأفروديزيات والنوبات التشنجية، علاقة سببية يُمكن أن تنشأ بهذه الوجهة أو بالوجهة الأخرى. يُمكن للتشنج الصرعي أن يؤدي إلى اهتزاز في الأعضاء الجنسية: «حالات الصرع الخطيرة»، كما يقول غاليان في الدراسة المعنونة «حول فائدة الأعضاء»، «والإصابة المسمّاة مرض السيّلان يُمكنها أن تدلّك عن الكم الذي يُسهم فيه مثل هذا الصنف من الاهتزاز المتوتر المشارك بالفعل الجنسي في إفرازمني. وحقيقة الأمر، في حالات الصرع الخطيرة حيثُ الجسمُ بأكمله ومعه الأعضاء التناسلية فريسة لاهتزازات متوتّرة عنيفة، يحدث حينذاك إفراز للمني⁽¹⁾». وبصورة معاكسة، فإن اللجوء إلى اللذات الجنسية، في غير أوانها المناسب، نظرًا لما يُحدثه من جفاف متدرّج ومن توتر متزايد أكثر فأكثر في الأعصاب، يُمكن أن يؤدي إلى أمراض من نوع التشنج.

في البناء الكبير لصرح النظرية الغاليانية، تظهر الأفروديزيات على التوالي في مواقع موزّعة على ثلاث مستويات: فهي أولاً تضرب جذورها العميقة في نظام رحمانية الخلق؛ فقد تمّ تصوّرها وترتيبها في تلك النقطة المحدّدة حيثُ الحكمة الخلّاقة هبّت لنجدة قدرتها، كي تتجاوز الحدود التي كانت تعترضها بالموت. ومن طرف آخر، إن موقعها هو في لعبة تشابكات داخلية معقّدة وثابتة مع الجسم، في الوقت نفسه من خلال التوضع التشريحي الدقيق لعملياتها، ومن خلال التأثيرات التي يؤدي إليها الاقتصاد الجمالي للهواء، والذي يؤمّن وحدة الجسم. وأخيرًا هي موجودة في حقل واسع من القرابة مع مجموعة من الأمراض تقوم في داخلها برعاية علاقات تماثل وعلاقة سبب ومسبّب. ثمّة خيط مرئي بالكامل يمضي، في تحليلات غاليان، من نظرية خلق إعادة التكاثر إلى الحالة المرضية للإفرازات التشنجية؛ ومن تأسيس الأفروديزيات في عالم الطبيعة، يتم الانتقال إلى تحليل الآليات المهلكة التي تكوّن طبيعتها الداخلية وتقرّبها من الأمراض التي تبعث على الخوف.

.GALIEN, De l'utilité des parties, XIV, 10 (1)

هل هي حسنة، هل هي سيئة؟

ليس هذا الالتباس في التفكير الطبي بخصوص اللذات الجنسية خاصًا بغاليان، حتّى وإن كان أكثر بروزًا عنده من أي مكان آخر. هذا الالتباس يُشير إلى جوهر ما بقي بين أيدينا من النصوص الطبية التي تعود إلى القرنين الأول والثاني من التاريخ الميلادي. ناهيك بأنّها ثنائية أكثر ممّا هي التباس لأن المقصود تمامًا هو تقاطع تقويمين متناقضين.

من طرف التقويمات الإيجابية، هناك بداية تقويم البذار، المني - الجوهر الثمين الذي بذلت الطبيعة في تشكيله، أثناء تنظيم الجسم البشري، عناية كبيرة؛ فقد قطفت أقدر ما في الحياة، ونقلته، وسمحت بتحقيق التملّص من الموت؛ وهذا الجوهر يجد قوته بأكملها وكماله الأسمى عند الذكر. وهو الذي يُعطي الذكر تفوّقه. إنه يُسهم «بالصحة، وصلابة الجسم والنفس، وبالتكاثر⁽¹⁾». إنّ التفوّق الذكري يعود إلى أنّه الحيوان المفرّز للمني بامتياز. وثمة تقويم أيضًا للفعل الذي من أجله تمّ تجهيز الأعضاء، عند الجنسين، بعناية كبيرة. والجماع الجنسي هو أمرٌ طبيعي؛ ولا يُمكن اعتباره سيئًا ويُعبّر ريفوس الإيفيزي عن رأي عام عندما يقول إنّ العلاقة الجنسية فعلٌ طبيعي وهو بالتالي لا يُمكن اعتباره ضارًا بحدّ ذاته⁽²⁾.

ولكن بصورة من الصور إنّ إمكانيته، مبدأه، هما اللذان يُعتبران صالحين. وذاك لأنّه فور حدوثه، يُعتبر، في حركته وبطريقة داخلية، خطيرًا. هو خطير لأنّه تبيدٌ لذلك الجوهر الثمين الذي يدعو تراكمه إلى ارتكاب هذا التبيد؛ إنه يسمح بانفلات كلّ قوة الحياة التي كان البذار قد كثّفها. وخطير أيضًا لأنّ جريانه بالذات يجعله على قرابة مع المرض. وكانت لأرיתי عبارة ذات دلالة: الفعل الجنسي، كما كان يقول، «يحملُ

(1) Arétée, Des signes des maladies aiguës, II, 5 (trad. L. Renaud), p. 165

RIIFUS D'ÉPHÈSE, Fragments, extraits d'AETIUS, in OEuvres, éd. Daremberg, (2)

الـ sumbola - علامات - العلة القديمة⁽¹⁾». وكان كيلوس أورليانوس يُقارنُ حرفياً سير الفعل الجنسي مع تطوّر نوبة الصرع؛ وكان يجدُ فيه بالضبط المراحل نفسها: «اضطراب العضلات، اللهاث، تدفق العرق، اضطراب العينين، احمرار الوجه، ثم الشحوب وأخيراً تهالك الجسم بأكمله⁽²⁾». وتلك هي مفارقة اللذات الجنسية؛ فالوظيفة العليا التي وهبتها الطبيعة إياها، وقيمة الجوهر الذي يتوجب عليها نقله وبالتالي فقدانه - فهذا تحديداً هو ما يجعلها على قرابة مع المرض. وإن أطباء القرنين الأول والثاني من تاريخنا الميلادي لم يكونوا لا الأوائل ولا الوحيدة الذين تحدّثوا عن هذه الثنائية المتناقضة. غير أنهم من حولها، قاموا بوصف علة مرضية، بطريقة أكثر تفصيلاً، أكثر تعقيداً، أكثر منهجية ممّا شهدناه في الماضي.

1. الحالة المرضية للنشاط الجنسي بالذات تتكوّن حول عنصرين بهما يتم عادةً توصيف أخطار الفعل الجنسي: العنف الإرادي في التوتّر، والتبديد غير المحدود الذي يُسبّب الإنهاك.

من طرف، هناك مرض التهيّج الدائم الذي يُمسك بالفعل مؤدياً إلى إطالة آلية التهيّج بصورة غير محدودة. في الحالة الذكرية لهذا النوع من المرض - الذي يُشار إليه بأنه تهيج دائم عند الرجل أو انتصاب مؤلم طويل الأمد - جميع الآليات التي تُمهّد للفعل الجنسي والقذف (تشنّجات، تهيجات، ارتفاع درجة الحرارة) تجتمع، وتستمر بطريقة متواصلة، أكان هناك تفريغ للمني أم لا؛ إنّها حالة زيادة ضغط جنسي لا حلّ لها أبداً. والمريض يجدُ نفسه في حالة تشنّج دائمة، مخترقة بنوبات عالية، تقترب اقتراباً كبيراً من حالة الصرع. ويُمكن الاستعانة بوصف آرتي كمثال للشهادة على الطريقة التي كان يتم بها إدراك ذلك المرض الغريب حيث الفعل الجنسي ينفلت ويُصبح عمله تلقائياً دون زمن محدّد ودون عيار محدّد؛ وطبيعته التشنّجية والصرعية تنكشف كما لو في حالتها الصريحة. «إنّه مرض يُسبّب انتصاب القضيب الذكري... وهذه العلة هي شهوة لم يكتمل إشباعها بالجماع وحتى إشباع هذه الشهوة الجامحة لا يُمكن تعديلها؛ لأن الانتصاب يستمر بعد اللذات مهما كان عدد مرّات الجماع؛ فهناك تشنّج لجميع الأعصاب وتقلّص شديد لأربطة العضلات وللأربية - بين الفخذ والبطن - وللعجان - بين القضيب والشرح -؛ وتكون الأعضاء الجنسية

(1) ARÉTÉE, De la cure des maladies chroniques, 1,4, p. 388

CAELIUS Aurelianus, Maladies chroniques, I, 4 (2)

ملتهبة وموجعة». وتترسخ هذه الحالة الدائمة بنوبات: فالمرضى حينذاك لا يُراعون «لا حشمة ولا تحفظاً في أحاديثهم وفي تصرّفاتهم؛... ويتقيأون، ويُغطّي الزبد شفاههم، كما شفاه الكبش في الحرارة الشديدة؛ كما أن رائحتهم تكون كرائحة الكبش»؛ ويتهاوى عقلهم في الجنون، ولا يستعيدون الحس السليم العادي إلا عند زوال الحالة القصوى⁽¹⁾. كما أن غالِيان في «الأماكن المصابة»، يُعطي وصفاً أكثر اعتدالاً: «الانتصاب الدائم يُسبّب تزايد حجم القضيب بأكمله، طولياً ودائرياً، دون تهيج جنسي، ولا زيادة في الحرارة الطبيعية، كما يحصل عند الأشخاص الذين ينامون مضطجعين على ظهورهم. يُمكن القول، باختصار أكبر، بأنها زيادة دائمة في القضيب⁽²⁾». يعود سبب هذا المرض إذا فهمناه مثل غالِيان، إلى نقطة الانطلاق في آليات الانتصاب؛ ولذلك يجب البحث عنه في «فتحات الشرايين المتمددة». في حقيقة الأمر يقبل غالِيان السبين واجتماعهما في نشوء الأعراض؛ لكنّه يميل في الغالب إلى توجيه الاتهام لتمدد الشرايين، الذي في رأيه يُمثّل ظاهرة تحدث أكثر بكثير من ظاهرة الانتفاخ بالهواء «في العصب المجوّف». ويُصادف هذا النوع من المرض إمّا عند الذين «يُعانون من كثرة المني» والذين، على غير عادتهم، «يُمتنعون عن الجماع» (ما لم يجدوا الوسيلة لـ «تبديد الفائض من دمهم بانشغالات عديدة»)، وإمّا عند أولئك الذين، رغم ممارستهم للتعفّف، يستحضرون اللذات الجنسية عقب بعض المشاهد أو بتأثير ذكريات تُعاودهم.

ويحدث أحياناً أن تُذكر حالة التهيج الدائم عند النساء. ويروي سورانوس كيف وجدَ عندهن أعراضاً من النمط نفسه؛ وهذه الأعراض تتمثّل بـ «حُكّك شديد في الأعضاء الجنسية». إن النساء المصابات بهذه العلة ميّالات إلى الفعل الجنسي بـ «دافع شديد القوّة»، و«تغيب كل فكرة عن الاحتشام لديهن⁽³⁾». غير أن الهستيريا دون شك هي التي تُمثّل على خير وجه، عند النساء، الأمراض الناتجة عن التوتّر الزائد في الأعضاء الجنسية. وغالِيان، في جميع الأحوال، يصفُ على هذه الصورة مرضاً يرفض أن يرى فيه انزياًحاً للرحم؛ والتعديلات التي أمكنها أن تجعلهم يعتقدون أحياناً بأن العضو الجاف يرتفع باتجاه الحجاب الحاجز بحثاً عن الرطوبة التي يفتقرُ إليها فهذه التعديلات مردّها، في رأيه، إمّا إلى احتباس دق الحيض، وإمّا إلى احتباس

.ARÉTÉE, Des signes des maladies aiguës, II, 12, pp. 71-72 (1)

.GALIEN, Des lieux affectés, VI, 6 (2)

.SORANUS, Des maladies des femmes, I, 51 (3)

المني: فاختناق الأوعية يؤدي إلى توسعها وبالتالي إلى تناقص حجمها؛ حينذاك يحصل شدّ وانقباض على الرحم؛ ولكن ليست هذه العملية بحدّ ذاتها هي التي تؤدي إلى مجمل الأعراض الأخرى؛ فهي تنبُع جميعها من حبس السوائل الذي يتم، إمّا عند توقّف العادة الشهرية، وإمّا عندما تقطع المرأة علاقاتها الجنسية: ومن هنا تنشأ الهستيريا التي يُمكن معايتها عند النساء الأرامل، «لا سيما عندما تكون الدورة لديهن منتظمة قبل الترمّل، ويكن ولودات ويُمارسن العلاقات مع الرجل، ثمَّ يُحرمن من كلّ هذه الأمور⁽¹⁾».

أمّا المحور الآخر للحالات المرضية فيتألف من التبيد غير المحدود. وهو ما يُسمّيه الإغريق الـ gonorrhoe واللاتين الـ seminis effusion - دفق البذار - . ويُعرّف غاليلان هذا المرض على هذه الصورة: «تبرز لا إرادي للمني»، أو «إذا أردنا الحديث بوضوح أكبر، تبرز كثير للمني دون وعي لذلك ويتم دون انتصاب القضيب». حينذاك يصل التهيج الدائم إلى القضيب، والدفق يُصيب الأوعية المنوية بحيث يُسبب شلل «خاصية الاحتجاز⁽²⁾». يصفُ آرتي وصفًا تفصيليًا مطوّلًا هذا المرض في «علامات الأمراض المزمنة» معتبرًا إيّاه إنهاكًا يُصيب العناصر الجوهرية، بآثارها الثلاثة المتمثلة بالضعف العام، والشيخوخة المبكرة، وتختنّ الجسم. «إنّ اليافعين المصابين بهذا المرض يحملون في جميع أركان أجسامهم طابع الهرم والشيخوخة؛ فيصبحون ضعيفي الهمّة، دون قوة، دون شجاعة، خاملين، متبلّدين، متضخّمي الأرداف، بظهور محنية، غير قادرين على أي شيء، بلون شاحب، مخشّين، دون شهية، دون حرارة، أطرافهم مثاقلة، سيقانهم متيبسة، في حالة من الضعف الأقصى، بكلمة واحدة، تقريبًا شبه مفلوجين تمامًا. وهذا المرض هو حتى عند عددٍ منهم يتوجّه نحو الشلل؛ وكيف لا تُصاب فعليًا القدرة العصبية، بعد أن تضعف الطبيعة في الجوهر التكاثري وفي منابع الحياة بالذات؟ وذاك لأنّ هذا البذار الذي يُعطي الحياة هو الذي يجعلنا رجالًا أسوياء، شجعانًا، متوقّدين بالحرارة، بشعر كثيف، وبأجسام متينة، وبأصوات ذات نبرة خشنة، وتجعلنا قادرين على التفكير والتحرّك بقوة؛ هكذا هم الرجال الذين يصلون إلى سن البلوغ. أمّا أولئك الذين على العكس يفتقرون إلى هذا السائل الباعث للحياة فيكونون متجعّدي الوجه، ضعيفين، بصوت

.GALIEN, Des lieux affectés, VI, 5 (1)

.Ibid, VI, 7 (2)

متقطع، دون لحيّة، دون شعر، ويُسبّهون النساء⁽¹⁾». إن الـ gonorrhoe تُهدّد الرجولة، وجوهر الحياة عن طريق الجنس. ومن هنا السمات التي يُشار إليها تقليدياً بصدد هذا الموضوع. إنها مرضٌ مخجل؛ دون شك لأنه غالباً يتأتى عن طريق الإفراط كميّاً في الممارسات الجنسية؛ لكنه مخجل بحد ذاته بالمظهر المجرد من الرجولة الذي ينتج عنه. إنه مرض يؤدي في النهاية إلى الموت؛ ويقول سيلس أنه في زمنٍ قصير، يُسبّب هلاك المريض بسبب الهزال⁽²⁾. وهو أخيراً مرضٌ يُسبب الهلاك ليس للفرد لا غير، وإنما في رأي آرتي لذريته⁽³⁾.

2. إن الأفعال الجنسية، بما هو أبعد من النطاق الخاص بالحالات المرضية فيها، يتم تصنيفها من طرف الطب في القرنين الأولين، على مفترق معقّد بخصوص نشوء الأمراض. فمن طرف، يُمكن للأفعال الجنسية أن تُصاب، أثناء القيام بها وبعد إتمامها المناسب، بحزمة كاملة من العوامل المتنوّعة؛ فهناك مزاج الأفراد، وهناك المناخ، واللحظة التي تتم بها أثناء النهار، وهناك الغذاء الذي تمّ تناوله، نوعيته وكمّيته. إنّها من الهشاشة بحيث أن أي خلل، وأبسط مرض يُعرّضها للتلف. وكما يقول غالين، يجبُ على من يقوم باللذات الجنسية أن يكون في حالة متوسطة بالضبط، عند نقطة الصفر إلى حدٍّ ما بما يخص جميع التشكيلات العضوية الممكنة: «تجنّب الامتلاء أكثر ممّا يجب أو الخواء أقل ممّا يجب»، تجنّب «التعب، عسر الهضم وكلّ ما يُمكن، ما عدا ذلك، أن يكون محل شبهة عند الرجل إزاء صحّته⁽⁴⁾».

لكن إذا كانت الأفروديزيات تُشكّل نشاطاً على هذه الدرجة من الهشاشة وسرعة الزوال، فهي من طرفٍ آخر ذات تأثير ملحوظ وواسع الطيف على التكوين العضوي بأكمله. إن لائحة العلل، والوعكات، والأمراض التي يُمكن أن تنشأ نتيجة اللذات الجنسية إذا وقع المرء في خلل ما، إمّا بخصوص الوقت، وإمّا بخصوص المقدار، هي لائحة مفتوحة لا نهاية لها عملياً. «ليس من الصعب، هكذا يقول غالين، الاعتراف بأن العلاقات الجنسية متعبة للصدر، والرئتين، والرأس، والأعصاب⁽⁵⁾». ويقترح ريفوس جدولاً مترادف فيه، كأثار لسوء التعامل مع العلاقات الجنسية،

(1) ARÉTÉE, Des signes des maladies chroniques, II, 5, pp. 163–165

(2) CELSE, De artibus, VI, 28

(3) ARÉTÉE, De la cure des maladies chroniques, II, 5, p. 408

(4) GALIEN, in ORIBASE, Livres incertains, VIII; t. III, p. 110

(5) Ibid., p. 109

اضطرابات الهضم، ضعف النظر والسمع، الضعف العام في أعضاء الحواس وفقدان الذاكرة؛ الارتعاشات التشنجية، آلام المفاصل، وجع الخاصرة؛ تقرحات الفم، أوجاع الأسنان، التهاب الحلق، بصبق الدم، أمراض المثانة والكليتين⁽¹⁾. ولكن غاليلان واجه الاعتراض تحديدًا بخصوص الهستيريا فقد وقف في وجهه أولئك الذين لا يستطيعون أن يصدقوا بأن مثل هذه الأعراض بأعدادها الكبيرة، وبانتشارها الواسع، وبعنفها الشديد يمكن لها أن تكون ناتجة عن احتباس وعن تشوش وفساد في كمية صغيرة من السائل تبقى في الجسم عقب تعليق العلاقات الجنسية. ويرد غاليلان عليهم، مقارنة القدرات المؤذية للمني الفاسد بالقدرات العنيفة للسموم كما يمكن أن نُعين في ميدان الطبيعة: «إذ عقب لسعة عنكبوت سامة مهما كان نوعها، نرى الجسم بأكمله قد أصبح مريضًا تمامًا بنتيجة مقدار بسيط من السم الذي تغلغل عبر فتحة صغيرة جدًا». كما أن التأثير الذي يُحدثه العقرب هو أشد إدهاشًا، لأن أعنف الأعراض تظهر على الفور؛ ومع ذلك، «فإن العقرب عندما يلسع ويُطلق سمّه فهذا لا يمثل أي شيء أو لا يمثل سوى أمر في غاية البساطة، لأن دُنابى العقرب لا يبدو مكان اختراقها بشكل واضح»؛ والرعّاد البحري هو أيضًا مثال عن هذا الأمر «حيث كمية ضئيلة من المادة يمكن أن تنتج اضطرابات عظيمة» بمجرد التأثير عن طريق الملامسة. وها هو غاليلان يستنتج: «إذن ما دمنا نوافق على وجود إصابات كبيرة مثل تلك التي تتبع دخول سمّ إلى أجسامنا، لا شيء يدعو إلى الدهشة، إذا كان المنى الفاسد، المحتبس، المريض، يمكن أن يحدث أعراضًا منغصة في أجسام لديها استعداد للإصابة بالأمراض⁽²⁾». فالأعضاء، والسوائل، والأفعال الجنسية، تُشكّل في الوقت نفسه مساحة استقبال ذات حساسية فريدة لكل ما يمكن أن يحدث اضطرابًا في التكوين العضوي ومقرًا شديد القدرة، شديد الفعالية ليؤدي من خلال الجسم بأكمله إلى سلسلة طويلة من الأعراض ذات التحولات العديدة.

3. يقع النشاط الجنسي عند مفترق مبدأ التأثيرات العلاجية والنتائج والتداعيات المرضية. هذا الطابع الثنائي يجعل النشاط الجنسي قادرًا في بعض الحالات على الشفاء، وفي حالات أخرى على العكس يكون هذا النشاط من طبيعة تؤدي إلى أمراض؛ وليس من السهل دائمًا تحديد أي الوجهين يمكن أن يكون لهذا النشاط؛

.RUFUS D'ÉPHÈSE, Fragments, extraits d'AETIUS, OEuvres, p. 318 (1)

.GALIEN, Des lieux affectés, VI, 5 (2)

فالقضية تتعلق بالمزاج الفردي، والقضية أيضًا تتعلق بظروف استثنائية وبحالة انتقالية للجسم. إن الدرس الهيبوقراطي مقبولٌ بصفة عامة عندما يقول بأن «الجماع ممتاز لمعالجة الأمراض الناشئة من البلغم»؛ ويعلق ريفوس قائلاً: «ثمة العديد من الأفراد الهزيلين عقب مرضٍ ما يستعيدون عافيتهم عن طريق تلك الممارسة. ومنهم من يكتسب من العلاقة تنفسًا سهلاً، بعد أن كان مزعجًا، ومنهم من تتحسن شهيته للطعام بعد أن يكون قد فقدوها، ومنهم أخيرًا من تتوقف معه حالات التلوث الليلي غير الإرادية⁽¹⁾». بل إنه ينسب أيضًا إلى تفرغ المني تأثيرات إيجابية على النفس عندما تكون مضطربة وبحاجة، كما حال الجسد، إلى التطهر مما يثقل عليها، فالجماع يبذل الأفكار الثابتة ويلطف حالات الغضب العنيفة؛ وهذا ما يفسر لنا أنه لا يوجد دواء أكثر فائدة ضد الكآبة والنفور من البشر. كما أن غاليلان ينسب أيضًا إلى العلاقات الجنسية عددًا من التأثيرات العلاجية، سواءً على النفس أو على الجسد: «إن هذا الفعل يوفر للنفس الدخول في حالة من الطمأنينة؛ وهو يعيد فعليًا الإنسان الكئيب والشرس إلى حالة أكثر تعقلًا وعند من هو عاشق يضعف التهيج الزائد فوق الحد، حتى عندما يكون له علاقة مع امرأة أخرى؛ وفوق ذلك، فالحيوانات المفترسة عندما تمارس الجماع تصبح ألطف حالًا»؛ أما تأثير هذه الفعالية على الجسم، فإن غاليلان يرى برهانًا عن مفعولها وذلك لأن الممارسة الجنسية متى بدأت تظهر، يصبح الشاب «ذا شعر، ويكبر، وتزداد رجولته»، بينما كان في السابق أمرًا، صغيرًا، مختلًا⁽²⁾.

غير أن غاليلان يشير أيضًا إلى التأثيرات المعاكسة التي يمكن للعلاقات الجنسية أن تسببها حسب الشروط التي يجد الشخص نفسه فيها: «يوصل الجماع إلى ذروة الضعف أولئك الذين قواهم ليست كما يجب بينما أولئك الذين قواهم صحيحة لكنهم مرضى بتأثير البلغم فلا يزداد ضعفهم»؛ وبما يتعلق بالوقت المناسب «إنه يبعث الحرارة في الناس الضعيفين، لكنه يبعث البرودة من بعد ذلك بصورة ملحوظة»؛ أو كما يقول أيضًا فإن نفرًا من الناس، «منذ سن مبكرة، يصبحون ضعافا بعد الجماع، بينما نفرٌ آخر، إذا لم يمارسوه بصورة منظمة، يشعرون بثقل في الرأس، ويتولاهم قلق شديد وحمى ويفقدون الشهية ويهضمون الطعام أقل مما يجب⁽³⁾». بل

RUFUS D'ÉPHESE, Fragments, extraits d'AETIUS, Oeuvres, pp. 320-321. (1)

.Cf. aussi texte in ORIBASE, VI, t. 1, 541

.GALIEN, in ORIBASE, Livres incertains, VIII; t III, p. 109 (2)

.Ibid., VI, 37; t. 1, p. 537 (3)

إن غاليلان يستعرض حتى حالة بعض الأمزجة التي يُحدث تفريغ المني عندها أمراضاً أو وعكات علماً بأن حبسه أمرٌ ضار: «بعض الناس لديهم مني زائد وساخن، يحرك دون توقف الحاجة لتفريغه؛ مع ذلك، بعد التخلص منه، فإن الناس الذين هم في تلك الحالة يعانون من طول فتحة المعدة، ومن الانهك، والضعف، وجفاف الجسم بأكمله؛ فيصابون بالنحول، وتغور عيونهم وإذا كانوا قد تعرضوا لهذه الحوادث عقب الجماع، فإنهم يمتنعون عن العلاقات الجنسية ويشعرون بالوعكة في الرأس وفي بوابة المعدة-الفؤاد- مع حالات غثيان، ولا يجنون أية منفعة هامة من تعفهم⁽¹⁾».

حول هذه التأثيرات الإيجابية أو السلبية، تطورت جدالات عديدة بخصوص بعض القضايا المحددة. على سبيل المثال، مسألة التلوث الليلي. إن ريفوس ينقل رأي أولئك الذين يرون بأن هذا التبدد للبذار أثناء النوم أمر «أقل إيلاًماً»؛ لكنه من جانبه، يعارض هذا التصور، لأنه يرى بأن «التلوث يزيد من انفراج حالة الجسم الذي هو أساساً في حالة ارتخاء أثناء النوم⁽²⁾». ولا يرى غاليلان أي تخفيف عند أولئك الذين، بسبب امتناعهم عن الجماع تجنباً لتأثيراته الضارة، يعانون بنتيجة ذلك من التلوث ليلاً⁽³⁾. والأهم من ذلك دون شك هو الجدل بخصوص التشنجات عند الطفل وغيابها عند مرحلة البلوغ. فغالباً ما كانوا يقبلون، بسبب التقارب ما بين التفريغ والمني، بأن الشباب اليافعين المصابين بالتشنجات يمكن لهم الشفاء بعد الممارسة الأولى الجنسية؛ فهذه مقولة ريفوس الذي يرى بأن الفعل الجنسي يعمل على وقف الصرع وأوجاع الرأس، عند الدخول إلى مرحلة البلوغ⁽⁴⁾. على سبيل العلاج لهذه التشنجات كان بعض الأطباء يشيرون بتقديم عمر العلاقات الجنسية الأولى عند هؤلاء اليافعين. لكن أريتي ينتقد هذه الطريقة، لأنها تخرق استعدادات الطبيعة التي حدّدت هي بالذات الأزمنة المناسبة ولأنها تُحدّث أو تطيل أمد المرض الذي تريد تجنبه: إن الأطباء الذين يقدمون مثل هذه النصائح «يجهلون دون شك بأن الطبيعة لها وقت محدد تطبق فيه هي بالذات أدويتها بإحداث التغييرات المناسبة، ولهذا السبب هي تُحضّر لكل عمر الإفرازات الضرورية من أجل البذار، واللحية، والشعر. فمن هو الطبيب الذي قد يكون بإمكانه على هذه الصورة، من جهة المبدأ،

.Ibid., X; t. III, p. 113 (1)

.Rufus d'éphèse, in ORIBASE, VI, 38; t. I, p. 542 (2)

.Galien, in ORIBASE, Livres incertains, X; t. III, p. 113 (3)

.RUFUS d'éphèse, Fragments, extraits d'AETIUS, Oeuvres, p. 320 (4)

إحداث مثل هذه التغييرات؟ بهذه الطريقة، نحن بالأحرى نصطدم بعقبة نود تجنبها لأننا رأينا من انجرفوا باكربن جدًا إلى الجماع كان عقابهم هجمة هذه العلة⁽¹⁾. وإذا كانت التشنجات تتلاشى وتختفي، فعليًا، في لحظة البلوغ، فهذا يعني بأن السبب لم يكن ممارسة اللذات الجنسية، وإنما وجود تعديل عام في توازن السوائل ودورها.

4. غير أن ما يكتسي أكثر أهمية يتمثل دون شك في الميل إلى إعطاء تأثيرات إيجابية للامتناع عن العلاقات الجنسية. فالصحيح، كما رأينا، أن الأطباء يُشيرون إلى الاضطرابات التي قد تنجم كنتيجة لممارسة التعفف لكنهم يلاحظونها عمومًا عند أشخاص كان من عادتهم ممارسة العلاقات الجنسية بصورة كبيرة ولدى هؤلاء يؤدي وقف هذه العلاقات كما لو أننا حيال تغيير عنيف في النظام المتبع، وتلك هي الحالة التي يتحدث عنها غالين في دراسته «الأماكن المصابة»، بخصوص رجل من بعد قطعه لجميع عاداته السابقة، تخلى عن النشاط الجنسي⁽²⁾؛ ونلاحظ ذلك أيضًا عند الأشخاص الذين يكون المني عندهم مصابًا بصفات تجعل تفرغه أمرًا ضروريًا. فقد تمكّن غالين من رؤية رجال أصبحوا نتيجة تأثير هذا الحرمان «خاملين وكُسالى» وآخرون أصبحوا «مشاكسين دون سبب وفاقدي الهمة»؛ وكان أن سمحت له هذه المعانيات بأن يطرح مبدئيًا أن «احتباس المني يؤدي بصورة ملحوظة الأفراد الأقوياء واليافعين، الذين يكون المني عندهم غزيرًا بصورة طبيعية ومشكلًا من سوائل ليست خالية تمامًا من الشوائب، والذين يعيشون حياة إلى حد ما في حالة فراغ وبطالة، وكانوا في الماضي يستخدمون الجماع كثيرًا جدًا ثمّ إنهم، دفعةً واحدة، التزموا بكبح شهوتهم⁽³⁾». وهكذا فإن الامتناع عن كل علاقة جنسية يُمكن أن يكون مؤذيًا للتكوين العضوي ولا يعتبر بالتالي كواقعة عامة يُمكن معاينتها عند أيّ كان، وإنما هي بالأحرى نتيجة لبعض المعطيات الخاصة المتعلقة إمّا بحالة الجهاز العضوي، وإمّا بالعادة التي درجت عليها حياة هذا الشخص. فالامتناع بحد ذاته، ودون مراعاة أي اعتبار آخر، والذي يحتجز في الجسم الجوهر المنوي لا يُمكن اعتباره علةً من العلل. في نظر الرجال، القيمة الحيوية العليا المعترف بها للسائل المنوي كانت قد أتاحت منذ فترة طويلة أن تُنسب تأثيرات إيجابية، عند الأبطال الرياضيين، حين يُمارسون التعفف الشديد. وهذا المثال ما يزال يُستشهد به بصورة منظّمة؛ وتحديدًا

(1) ARÉTÉE, De la cure des maladies chroniques, I, 4, p. 388

(2) GALIEN, Des lieux affectés, VI, 5; trad. Daremberg, II, p. 688

(3) GALIEN, ibid., pp. 687-689

كي يسير على هذا النمط كان أحد مرضى غاليان قد قرّر الامتناع عن كل نشاط جنسي، دون أن يفكر بأنه حتّى تلك اللحظة كان قد عاش حياة مختلفة كلياً وأن تأثيرات هذا الامتناع لا يمكنها بالتالي أن تكون موضع مقارنة مع الحالة السابقة. وآرتي الذي يصف التأثيرات الخيرة لذلك «السائل الباعث للحياة» والمتمثل في المني - فهو يجعل المرء رجلاً، وشجاعاً، ومتوقفاً بالحمية، ومتين العضلات، كما يُعطي نبرة خشنة للصوت ويجعل المرء قادراً على التصرف بقوة - يطرح مبدئياً أن مُطلق رجل مُعتدل «ويحتفظ بذاره» يُصبح نتيجة ذلك «متين البنية، شجاعاً، مُقدماً لدرجة لا يعود معها يخشى من حساب قوّته بالمقارنة مع قوة أشد الحيوانات افتراساً». إنه يُذكر بمثال الأبطال أو الحيوانات الذين تزداد قوّتهم بمعدل حفاظهم على بذارهم؛ وهكذا «إن الأشخاص الأشد قوة بصورة طبيعية يُصبحون عن طريق اللااعتدال (akrasia) أشد ضعفاً من أكثر الناس ضعفاً؛ مثلما أن الضعفاء يُصبحون عن طريق الاعتدال (enkrateia) أقوى من أقوى الأقوياء (kreittones)»⁽¹⁾.

بالمقابل كانت قيم التعفّف أصعب منالاً عند الحديث عن ضرورة الاعتراف بها عند النساء حيث أنهن كان يُنظر إليهن على أنهن مكرّسات اجتماعياً وفيزيولوجياً للزواج والإنجاب. علماً بأن سورانوس في «دراسة أمراض النساء»، يعرض الحجج الواردة في مناقشة، يبدو أنها كانت ذات أهمية في عصره، حول مزايا وسيئات العذرية. فأولئك الذين يتقدونها يُبرزون الأمراض الناتجة عن السوائل التي لا يتم تصريفها، وعن الشهوات التي لا يخنقها التعفّف. أما أنصار العذرية فيشيرون على العكس إلى أن النساء يتجنّبن على هذه الصورة أخطار الأمومة، ويجهلن الشهوة لأنهن لا يعرفن اللذة، ويحتفظن في داخلهن بالقوة التي تحتجز البذار. وسورانوس، من جانبه، يعترف بأن العذرية يُمكن أن تكون لها سيئاتها؛ لكنه يلاحظ هذه السيئات خاصةً عند النساء اللواتي يعشن «محبوسات داخل المعابد» واللواتي حُرمن من «التمارين المفيدة». ويُقدّر، كقاعدة عامة، بأن العذرية المتواصلة تحملُ الخلاص للجنسين⁽²⁾. إن المقاربة الجنسية لا يُمكن لها في نظره أن يكون لها تعليلٌ طبيعي بما يخص صحّة الأفراد؛ والالتزام الإجباري بصيانة الجنس البشري هو وحده الذي

(1) ARÉTÉE, Des signes des maladies chroniques, II, 5, p. 165

(2) SORANUS, Traité des maladies des femmes, 1, 7

يجعل هذه الممارسة ضرورية؛ إنه «القانون المشترك في الطبيعة» وهو الذي يفرض ذلك، أكثر من التنظيم الشخصي.

بالتأكيد، التعقّف الجنسي لا يعتبر واجباً، ولا الفعل الجنسي يُعتبر مرضاً. لكننا نرى جيّداً في تطوّر التفكير الطبي والفلسفي للقرن الرابع، كيف حدث انحراف ما من خلال الإلحاح على التباس تأثيرات النشاط الجنسي والتوسع في العلاقات الجنسية المتشابكة المعترف بها من خلال التكوين العضوي بأكمله، إبراز هشاشته الخاصة وقدرته الشفائية، إبراز قيمة سلوكيات التعقّف، وذلك بما يخص الجنسين. إن مخاطر الممارسة الجنسية تم إدراكها في الماضي من جهة العنف اللاإرادي والتبديد غير المحسوب؛ وها هي الآن توصف بالأحرى كتأثير لهشاشة عامة في الجسم البشري وفي وظيفيته.

نفهم، في هذه الشروط، الأهمية التي يُمكن أن يحتلّها تنظيم الأفراد في إدارة شؤون الحياة الشخصية. وقد كان لريفوس حول هذه النقطة عبارة تلفت الانتباه، وفيها يربط بطريقة واضحة تماماً ما بين الممارسة الجنسية والمبدأ الأساسي حول الاهتمام بالذات: «أولئك الذين يسترسلون في ممارسة العلاقات الجنسية لا سيما من بينهم أولئك الذين ينخرطون بهذا الأمر دون اهتمام وترتيب يجبّ عليهم أن يعتنوا بأنفسهم أكثر من الآخرين، بحيث يضعون أجسامهم في أفضل شرط ممكن، وبهذا يشعرون شعوراً أقل بالتأثيرات المؤذية لهذه العلاقات (he ek ton aphrodision blade)⁽¹⁾».

RUFUS D'éphèse, in ORIBASE, Livres incertains, III, p. 112 (1)

ريجيم اللذات

يجب إخضاع الأفعال الجنسية لريجيم شديد الحذر إلى الحدود القصوى. غير أن هذا الريجيم يختلف بقوة عما يُمكن أن تكون عليه منظومة من الإرشادات تسعى إلى تحديد صيغة «طبيعية»، ومشروعة، ومقبولة بما يخص الممارسات. ومن اللافت للنظر أنه لا شيء تقريباً قد قيل في تلك الريجيمات حول نمط الأفعال الجنسية التي يُمكن القيام بها، وحول تلك التي تنصحنا الطبيعة بالابتعاد عنها. وهذا ريفوس، على سبيل المثال، يستعرض العلاقات الجنسية مع الغلمان بصورة عابرة؛ ويُعطي تلميحاً أيضاً إلى الوضعيات التي يُمكن أن يتخذها الشريك؛ لكنه يفعل ذلك كي يُسارع إلى التعبير عما فيها من أخطار بكلمات تدل على المقادير؛ فهي تتطلب تبديداً للقوة أكثر من الأفعال الأخرى⁽¹⁾. ومن اللافت أيضاً بروز سمة «الاعتراض» في هذه الريجيمات أكثر من سمة «وضع قواعد». فمن بعد عرضه للأثار المرضية في النشاط الجنسي - إذا كانت قد تجاوزت الحد الطبيعي ومورست في غير أوانها - يقترح ريفوس ريجيمه بعد أن يكون قد طرح مبدئياً أن هذه الأفعال «ليست مؤذية بالمطلق، في جميع العلاقات، بشرط أن نأخذ بعين الاعتبار أن الفعل يجب أن يكون مناسباً، كما يجب مراعاة الحساب الدقيق له، والتكوين الصحي للشخص الذي يؤديه⁽²⁾». كما أن غالين بطريقة فيها اختصار يتمنى «عدم فرض المنع الكامل على الناس بصدد ممارسة العلاقات الجنسية⁽³⁾». وأخيراً، نحن بصدد ريجيمات ظرفية تتطلب الكثير من الاحتياطات لتحديد الشروط التي سوف تُسبب الاضطراب الأقل في

RUFUS D'ÉPHÈSE, in Oribase, VI, 38; t. III, pp. 540-541. Rufus note également (1) que la position debout est fatigante.

.Ibid., p. 541 (2)

GALIEN, in ORIBASE, Livres incertains, VIII; t. III, p. 110 (3) يجب أن نلاحظ مع ذلك عند سيلس حكماً وسطياً. «لا يجوز السعي أكثر مما يجب ولا التخوف أكثر مما يجب بما يتعلّق بالجماع» (Traité de médecine, I, 1, p. 41).

الفعل الجنسي وتلك التي سوف يُصاب فيها بدرجة أقل مجمل التوازنات. ثمة أربع متغيرات يجب المحافظة عليها: متغير اللحظة المفيدة من أجل الإنجاب، متغير عمر الشخص، متغير اللحظة المناسبة (الفصل أو الساعة في اليوم)، متغير المزاج الفردي.

1. ريجيم الأفروديزيات والإنجاب. تلك كانت فكرة تقليدية بالكامل مفادها أن النسل الجيد-euteknia- لا يمكن الحصول عليه ما لم تُتخذ مجموعة من الاحتياطات. إن اضطرابات الحمل تظهر علاماتها في الذرية. ليس فقط لأن النسل الجديد في تشابه مع الأبوين؛ وإنما أيضًا لأنهم يحملون معهم سمات الفعل الذي كان من وراء ولادتهم. وتذكر توصيات أرسطو وأفلاطون بهذا الصدد⁽¹⁾. أن يكون الفعل الجنسي، بغايته الأخيرة التي هي الإنجاب، بحاجة إلى الكثير من العناية وإلى استعداد شديد التدقيق، ألا فهذا مبدأ نجده بصورة منظمة في الأنظمة الطبية في الحقبة الإمبراطورية إذ كانت الأوامر تقضي أولاً التحضيرات على مدى بعيد؛ فالمطلوب وضع الجسم والنفس في شرط عام مخصص لإنتاج الفرد والإبقاء على صفاته الوراثية التي يمكن للبذار أن يكون مشبعًا بها كما أن علاماتها تظهر على الجميع؛ يجب على المرء أن يشكل نفسه بالذات وفق الصورة المسبقة للطفل الذي نريد الحصول عليه. ثمة مقطع في أتيني، يذكره أوريباز، وهو شديد الوضوح بشكل ظاهري بما يخص هذه النقطة: أولئك الذين يقترحون على أنفسهم إنجاب أطفال يجب أن تكون أجسامهم ونفوسهم في أفضل شرط ممكن؛ بتعابير أخرى يجب على النفس أن تكون مطمئنة وخالية تمامًا سواء من الألم، أم من الهموم المرافقة للتعب، أو من أية إصابة أخرى؛ ويجب أن يكون الجسم سليمًا ولا إشكال فيه تحت أي نطاق⁽²⁾. يجب أيضًا القيام بتحضير متقارب؛ بعض التعفف يتم خلاله تجمع المنى، ومكوته متجمعًا، وحصوله على قوته الكاملة، بينما الحافز يكتسب الحيوية الضرورية (إن العلاقات الجنسية الزائدة عن الحد تمنع المنى من بلوغ درجة التشكل التام الذي يحصل فيه على قدرته الكاملة)؛ ولا بد من حماية غذائية يوصى بها بصورة حصرية؛ فلا أطعمة زائدة الحرارة ولا زائدة الرطوبة، مجرد «غذاء خفيف يكون مطلوبًا منه تحضير التحريض الضروري على الفعل الجنسي، ولا يجوز أن تعيقه عناصر زائدة

.Cf. L'Usage des plaisirs, chap. 3 (1)

.ATHÉNÉE, in ORIBASE, Livres incertains, VII ; t, III, p. 107 (2)

عن الحد؛ لا يجوز وجود عسر هضم، ولا حالات سكر؛ في واقع الحال، نحن حيال تطهير عام للجسم يصل إلى التوازن الطبيعي الضروري للوظيفة الجنسية؛ وهكذا فإن «الفلاح ينشر البذار في حقله بعد تخليصه من كل نبتة طفيلية⁽¹⁾». وسورانوس الذي يقدم هذه النصائح لا يصدق أولئك الذين يأمرّون من أجل إنجاب جيد، انتظار لحظة اكتمال القمر بدرًا؛ فالأمر الجوهري هو اختيار «اللحظة التي يتمتع فيها الفرد بصحته التامة»؛ وهذا في الوقت نفسه لأسباب فيزيولوجية (فالسوائل المؤذية التي ترتفع في الجسم تهدد بمنع البذار من الالتصاق بجدار الرحم) ولأسباب أخلاقية (فالجنين يتشبع بحالة الوالدين).

وهناك بطبيعة الحال لحظة تكون أفضل من سواها حسب الدورة الشهرية عند المرأة وحسب الاستعارة التي أصبحت قديمة جدًا والتي سوف يكون لها أيضًا رواجها الكبير في المسيحية، «ليس كل فصل صالحًا لنمو المزروعات، وكذلك أيضًا ليست كل لحظة مناسبة لرمي البذار في الرحم عن طريق المجامعات الجنسية⁽²⁾». هذه اللحظة المناسبة، يجعل سورانوس موقعها مباشرة بعد الدورة الشهرية. وحيثه في ذلك مستندها استعارة، علمًا بأنها ليست مقولته الشخصية، حول الشهية⁽³⁾: فالرحم متعطّش، ومستهلك، ومُتخَم بالطعام، أحيانًا بالدم (في الزمن الطبيعي)، وأحيانًا بالبذار (وهنا يكون الإخصاب). والفعل الجنسي، كي يكون مسببًا للإنجاب، يجب أن يحصل، في لحظة مناسبة، ضمن هذا الإيقاع الغذائي. ليس قبل الدورة الشهرية، «وذاك كما أن المعدة المليئة بالطعام تكون مهيأة على نبد كل ما يزيد عن طاقتها، على التقيؤ وقذف كل طعام زائد، كذلك أيضًا بما يتعلّق بالرحم المختنق بالدم». وليس أثناء تفرّغ الدم وقت الدورة الشهرية، حيث هذا التفرّغ يُشكّل نوعًا من التقيؤ الطبيعي، حيثُ المنى مُعرّض لأن يُجرف أيضًا مع الدم. ولا عندما يكون جريان الدم قد توقّف تمامًا: فالرحم حينذاك، بسبب جفافه وبرودته، لا يعود في حالة مستعدة لاستقبال البذار. إن اللحظة المناسبة، هي عندما «يكون سيلان الدم في طريقه إلى التوقّف»، وعندما يكون الرحم ما يزال غارقًا بالدم، عامرًا بالدفع، «ولهذا السبب

.SORANUS, Traité des maladies des femmes, I, 10 (1)

.Ibid (2)

.Cf, par ex., le texte de GALIEN cité par ORIBASE, XXII, 3 ; t, III, p. 53 (3)

يكون متفتّحاً بشهية لاستقبال المني⁽¹⁾. هذه الشهية التي تنبعث من جديد في الجسم بعد التطهر، تتجلى عند المرأة بشهوة تدفعها نحو العلاقات الجنسية⁽²⁾.

وليس هذا كلّ شيء. فالفعل الجنسي ذاته، كي يتم التلقيح في شروط جيّدة وكي تكون الذرية حاملة لجميع المواصفات الجيدة الممكنة، يجب القيام به بمراعاة بعض الاحتياطات. ولا يُقدّم سورانوس توضيحاً حول هذا الموضوع بل يُشير ببساطة إلى ضرورة مراعاة سلوك حكيم وهادئ، مع تجنب جميع أنواع الفوضى وجميع أنواع السكر التي يُمكن للجنين أن يتشرب بها، لأنه هو بشكل من الأشكال مرآة لها وشاهد عليها: «كي لا يكون الجنين متأثراً بصورة سيئة برؤية السكر الغريب عن الجسم»، من المناسب «أن تكون المرأة متقشّفة أثناء المعانقات. فغالباً، ما يكون الأطفال على تشابه كبير مع الأبوين ليس في الجسم فحسب، وإنما في الشخصية: ولذلك فإن الطمأنينة الكاملة ضرورية بكل سكينه وهدوء كي لا يكون الجنين مشابهاً لرجل سكران في حالة هذيان⁽³⁾». وأخيراً أثناء فترة الحمل، يجب أن تكون العلاقات الجنسية محسوبة إلى أقصى حد؛ ملغاة تماماً في الأوقات الأولى، لأن الجماع «ينطبع بحركته على الجسم بأكمله ويصبح الرحم المنطقة الأشد حاجة للراحة: مثل المعدة، فهي تلفظ ما بداخلها حين تُصاب بهزات⁽⁴⁾». لكن، هناك من يرون، مثل غالين، بأن الواجب يقضي بإعادة هذه العلاقات وممارستها بحساب دقيق أثناء الحمل: «ليس من المناسب للنساء الحوامل لا الامتناع عنها امتناعاً كاملاً، ولا الرجوع إليها بصورة متواصلة إذ عند النساء اللواتي يعشن في تعفّف، تُصبح الولادة أكثر صعوبة، بينما عند النساء اللواتي يسترسلن باستمرار مع الجماع، يكون الطفل ضعيفاً؛ بل يُمكن أن يحدث إجهاض⁽⁵⁾».

هناك إذن إدارة للأفروديزيات مبدؤها وأسباب وجودها كامنّة في تهيئة مجيء النسل. ولا يعني هذا وجود إلزام بعدم ممارسة العلاقات الجنسية إلّا من أجل الحصول على أطفال؛ فإذا كانت شروط الخصوبة المحتملة محدّدة بعناية، فهذا ليس من أجل تثبيت حدود الفعل الشرعي استناداً إليها، وإنما هو محض رأي مفيد لمن

Cité in Oribase, XXII, 7; t III, p. 70 (1)

.SORANUS, Traité des maladies des femmes, I, 10 (2)

.Ibid (3)

.Ibid., 1, 14 (4)

.GALIEN, in ORIBASE, Livres incertains, VI; t, III, p. 102 (5)

هو مهتم بذريته. وإذا كانت هذه الذرية تُشكّل همًّا له موقعه، فإنما يتمثل ذلك بصيغة الواجب الذي يُفترض بالمولّد أن يلتزم به حيالها؛ كما أنه التزام حيال نفسه بالذات لأن من المفيد له الحصول على نسل حامل لأفضل المواصفات. وهذه الإلزامات التي تُحيط بالإنجاب تُحدّد مجموعة من الأخطاء الممكنة التي هي في الوقت نفسه خطايا. وهي عديدة جدًّا، وترتبط بعوامل متنوعة، بحيث أن عمليات الإنجاب ينجح منها القليل لا غير، إذ ليس لبراعة الطبيعة أن تُعوّض عن هذه النواقص وأن تُوفّر تجنّب هذه الكوارث. هكذا، على أقل تقدير، يُعلّل غاليلان في الوقت نفسه ضرورة اتخاذ عدد كبير من الاحتياطات والتنبيه إلى أنه رغم كل شيء ثمة ولادات كثيرة تتم بصورة جيدة: «إن الآباء الذين هم من وراء ولادتنا والأمهات اللواتي يُرضعننا نادرًا ما يتصرفون التصرف الجيد، وغالبًا ما يرتكبون خطايا في فعل التكاثر؛ فالرجال والنساء يتجمعون في حالة من السكر والبدانة بحيث لا يعودون يعرفون حتى في أي بقعة من الأرض هم يعيشون. وهكذا عند ولادته، يكون الجنين ثمرة الحمل غير سليم. ويجب من بعد ذلك تعداد أخطاء المرأة الحامل التي، كسلاً منها، تُهمل القيام بتدريب معتدل، والتي تُتخم نفسها بالطعام، وتنجرف مع الغضب ومع شرب النبيذ، وتُسيء استخدام الحِمّام، وتقوم بممارسة للأفعال الجنسية في غير وقتها المناسب (akairion aphrodision). مع ذلك، تُقاوم الطبيعة أصنافًا كثيرة من الفوضى وتُعالج عددًا كبيرًا منها». إن الفلاحين يُبدون عناية عندما يزرعون حقولهم، غير أن البشر، كما يُشير غاليلان مستعينًا بالأفكار السقراطية حول الاهتمام بالذات، الذين يهتمون «اهتمامًا قليلًا بأنفسهم» في حياتهم الخاصة يفوتهم أيضًا الاهتمام بما يتعلق بذريتهم⁽¹⁾.

2. عمر الشخص: لا يجوز التعامل مع الأفروديزيات؛ لا في فترات متأخرة من العمر أكثر مما يجب، ولا البدء بها بأوقات أبكر مما يجب فخطيرة هي العلاقات الجنسية التي تتم عندما تتقدّم في العمر؛ إنها تُنهك جسدًا غير قادر على إعادة ترميم العناصر التي تُسحب منه⁽²⁾. لكنها تؤذي أيضًا عندما يكون المرء صغير العمر أكثر من اللازم. إنها توقف النمو، وتُخرّب تطوّر علامات البلوغ - التي هي نتيجة لتطور العناصر المنوية في الجسم. «لا شيء يُعيق تطوّر النفس والجسم أكثر من الاستخدام

GALIEN, De l'utilité des parties, XI, 10 (1)

.GALIEN, in ORIBASE, Livres incertains, VIII; t. III, p. 110 (2)

الباكر قبل أوانه والمفرط للعلاقات الجنسية⁽¹⁾». وها هو غاليلان يقول: العديد من الشبان اليافعين تُهاجمهم أمراض لا علاج لها بسبب العلاقات الجنسية التي بها أرادوا بكل قوّة وعنف تحطيم الزمن الذي فرضته الطبيعة⁽²⁾. ما هي هذه «الأوقات المفروضة»؟ هل هي ظهور أو تأكيد علامات البلوغ؟ جميع الأطباء متفقون على القبول بأن البلوغ يقع عند الذكور في حدود أربعة عشر عامًا. لكنهم جميعًا متفقون على حدّ سواء للقبول بأن الدخول إلى الأفروديزيات لا يجوز أن يحدث باكراً جداً. ولا نجد إشارة محدّدة إلى العمر الذي يمكن البدء خلاله بالعلاقات الجنسية. لكن لا بد من مرور عدد من السنوات في جميع الأحوال يُشكّل الجسم خلالها السوائل المنوية دون التوصية بتفريغها. ومن هنا، ضرورة الالتزام بريجيم نوعي مخصّص لتأمين التعفّف عند المراهقين. ويوصي الأطباء، في توافق مع العرف، بحياة قائمة على التدريبات البدنية المكثّفة. وهكذا يقول آتيني: «ما دام إنتاج المنى يبدأ في ذلك العمر (أربعة عشر عامًا) وأن اليافعين تتفتح شهيتهم متوقّدة جدًّا وتُحرّضهم على العلاقات الجنسية، فالتمارين البدنية يجب أن تكون عديدة جدًّا، بحيث أن النفس والجسم يصيران إلى التعب على الفور، ويُمكنهما منذ تلك البدايات قمع شهواتهم⁽³⁾».

والمشكلة، عند الفتيات، مختلفة قليلًا. إن ممارسة الزواج الباكر يدفع دون شك إلى القبول بأن العلاقات الجنسية الأولى والأومّة يُمكن أن تحدث فور ظهور العادة الشهرية واستقرارها بشكلٍ منظم⁽⁴⁾. وهذا هو رأي سورانوس الذي ينصح باللجوء إلى تحديد عمر الزواج استنادًا إلى معايير عضوية وليس حسب عاطفة الفتيات أنفسهن؛ علمًا بأن هذا العمر، بسبب التربية، يُمكن أن يسبق الجسم؛ «حيث أن البذار يجب أن يُصبح رشيم كائن جديد»، فهناك خطر على جسم المرأة عندما لا يكون قد بلغ النضج اللازم للقيام بهذه الوظيفة؛ من المستحسن بالتالي أن تبقى المرأة عذراء إلى أن تستقر العادة الشهرية لديها بصورة عفوية⁽⁵⁾. وثمة أطباء آخرون يضعون تاريخًا

(1) ATHÉNÉE, in ORIBASE, Livres incertains, XXI; t. III, p. 165 (1)

(2) GALIEN, in ORIBASE, Livres incertains, VIII t, III, p. 111 (2)

(3) ATHÉNÉE, in Oribase, Livres incertains, XXI; t III, pp. 164–165 (3)

(4) Sur ces rapports entre l'âge du mariage et les problématisations de la santé de la (4)

femme, cf. A. ROUSSELLE, Pomeia, pp. 49–52

(5) SORANUS, Traité des maladies des femmes, I, 8 (5)

أبعد من ذلك التاريخ بكثير. وها هو ريفوس الإيفيزي يرى بأن الحمل قبل سن ثمانية عشر عامًا معرّض ألا يكون مناسبًا لا للأم ولا للطفل. ويُذكر بأن ذلك العمر هو الذي سبق أن أوصى به منذ فترة جد طويلة، هيزيود؛ كما يُذكر أيضًا بأن ذلك العمر - في نظر بعضهم، بوقت جد متأخر - لم يكن له، في حقبة قديمة، المساوي التي أمكن أن يحملها فيما بعد: حينذاك كانت النساء يعشن حياة فيها من النشاط كما في حياة الرجال؛ فالإفراط في الطعام، والبطالة والفراغ هي ما تؤدي إلى الاضطرابات عند الفتيات غير المتزوجات، ما يجعل العلاقات الجنسية القادرة على تسهيل جريان العادة الشهرية أمرًا مرغوبًا. والحل الذي يقترحه ريفوس هو إذن الحل القائل بزواج متأخر نسبيًا (في حدود ثمانية عشر عامًا)، لكن يجب الاستعداد له بريجيم يجب أن يواكب حياة الشابة حتى قبل البلوغ؛ أثناء الطفولة، لا بأس من اختلاط الفتيات مع الصبيان، ثم عندما يأتي السن الذي يوجب الفصل بينهما، يجب إخضاع الفتيات لريجيم شديد العناية: فلا لحم، ولا أطعمة زائدة، ولا نبيذ أو القليل منه، مع نزعات طويلة، وتمارين رياضية. ويجب أن نضع في أذهاننا بأن أوقات الفراغ «هو بالنسبة لهن أكثر ما يسبب الأذى»، وأن من «المفيد استخدام التمرينات الرياضية لتسخين الحركة وإعادة الحيوية والدفع إلى الجسم، إنما بطريقة يقيمن فيها نساء ولا يلبسن شخصية رجولية». والمشاركة في أجواق حيث يصير إنشاد ورقص أمرًا يبدو لريفوس بأنه يتجاوب مع أفضل صيغة للتدريب: إن الأجواق لم يتم ابتكارها فقط لتمجيد الآلهة، وإنما أيضًا من أجل الصحة⁽¹⁾.

3. «اللحظة المناسبة». تدور حول الـ Kairos في الفعل الجنسي مناقشات كثيرة. بما يخص التوقيت بالخط العريض، المقبول بسهولة هو الروزنامة التقليدية: فالشتاء والربيع هما أفضل الفصول؛ والخريف يقبل به بعضهم، وينبذه آخرون؛ وبصورة عامة، فالرأي متفق على الامتناع، قدر الإمكان، أثناء الصيف⁽²⁾. أمّا تحديد الساعة خلال اليوم فأمراً يستند بالمقابل إلى اعتبارات متنوعة. فخارج إطار الأسباب الدينية التي يعرضها بلوتارك في أحد خواتمه في «خواطر المائدة»⁽³⁾، فمسألة الوقت

.RUFUS D'ÉPHESE, in ORIBASE, Livres incertains, II, t. 111, pp. 82-85 (1)
 CELSE, Traité de médecine, I, 3; RUFUS D'ÉPHESE, in ORIBASE, VI, 38; t. 1, p. (2)
 543. GALIEN, in ORIBASE, Livres incertains, VIII, p. 110. Sur cette distribution
 saisonnière des plaisirs, cf. L'Usage des plaisirs, chap. II
 .PI. UTARQUE, Propos de table, 111, 6, 1089 a (3)

مرتبطة بمسألة التمرينات الرياضية، والوجبات، والهضم. يُفَضَّل عدم ممارسة التمرينات الرياضية العنيفة قبل العلاقات الجنسية، لأنها توجّه نحو أجزاء أخرى من الجسم المصادر التي هو بحاجة إليها؛ وبالعكس، من بعد الجماع، الاستحمام والتدليك أمورٌ يُنصح بها من أجل ترميم القوة. من غير المستحسن التعامل مع الأفروديزيات قبل تناول الوجبة، عندما يكون المرء جائعاً، لأن الفعل الجنسي في هذه الحالة لا يُسبب التعب بل يجعل المرء يخسر بعض قوّته⁽¹⁾. لكن، من طرف آخر يجب تجنّب الوجبات الدسمة والإفراط في المشروبات. أمّا لحظة الهضم فهي دائماً مؤذية: «وهذه هي الأسباب لاعتبار الجماع في منتصف الليل خادعاً، فذاك لأن الأطعمة حينها لا تكون قد تمّ تمثيلها بعد؛ ويصدق الأمر نفسه على الجماع الذي يُمارس في الصباح الباكر، لأنه يُمكن أن تكون بعض الأطعمة ما تزال لم تُهضم جيّداً في المعدة ولأن جميع الفضلات لم يتمّ تفريغها بعد بالتبول والتبرز⁽²⁾». بحيث في نهاية المطاف أن اللحظة الأنسب للعلاقات الجنسية هي من بعد وجبة معتدلة وقبل النوم - أو عرضياً عند استراحة فترة العصر -؛ وحسب رأي ريفوس، فالطبيعة هي ذاتها أشارت لما هو أفضل لها في تلك اللحظة إذ تُعطي حينذاك للجسم أكبر حالة من التهيج. وأمّا، من يريد الحصول على أطفال، فالمناسب للرجل أن «يقوم بالمجماعة، بعد أن يكون قد أكل وشرب جيّداً، أما المرأة فيجب أن تتبع ريجيما أقلّ تدعيماً»؛ إذ يجب فعلياً أن «يُعطي هذا وتستلم تلك⁽³⁾». وغاليان يوافق على هذا الرأي: فهو يُشير بتلك اللحظة التي يكون فيها المرء مستعداً للنوم، من بعد أن تناول «وجبة عامرة لكنها لا تُسبب ارتباكاً في الهضم»؛ وهكذا فالأطعمة كافية لتغذية الجسم وتقويته، والنوم يسمح بترميم التعب؛ وفوق ذلك، فتلك هي اللحظة الأفضل للحصول على أطفال «لأن المرأة تحتفظ بصورة أفضل بالمني وهي نائمة»؛ وأخيراً في تلك الساعة بالضبط تُشير الطبيعة تلقائياً بأنها مفضلة إذ تُهيّج حينذاك الشهوة⁽⁴⁾.

4. الأمزجة الفردية: يطرح ريفوس كمبدأ عام أن الطبائع المستعدة للجماع هي

(1) RUFUS D'ÉPHÈSE, in ORIBASE, VI, 38; t. 1, p. 540 et suiv

(2) Ibid., p. 547

(3) Ibid., p. 549

GALIEN, in Oribase, Livres incertains, VIII; t. III, p. 111. On peut ajouter que pour (4)

Celse, la nuit est préférable «à condition de ne pas prendre de nourriture et de ne pas

.(veiller pour travailler aussitôt après)» (Traité de médecine, 1, 1, p. 41

تلك التي تكون «بدرجات متفاوتة حارة ورطبة»؛ والنشاط الجنسي بالمقابل غير مستحسن للتكوينات الباردة والجافة. ألا ومن أجل صيانة أو إعادة الرطوبة الساخنة التي يحتاجها المرء في الأفروديزيات فمن المناسب أن يخضع المرء لريجيم كامل، في الوقت نفسه معقد ومستمر، وقوامه تمرينات رياضية مناسبة وطعام يتوافق مع المطلوب. وحول النشاط الجنسي وكيفية يتم الحفاظ على التوازن الذي يُهدد هذا النشاط باختلاله، يجب الخضوع خضوعاً كاملاً لنمطٍ معيّن من الحياة. فمن المفيد تناول النبيذ الأحمر الفاتح، وأكل الخبز فور خروجه من الفرن (فرطوبته مفيدة لأنها تعمل على الترميم والتنظيم)؛ ويجب تناول أنواع من اللحوم، أولاً لحوم الكبش، والحملان، والدجاج، وديوك الخلنج، والحجل، والإوز والبط؛ وفي مجال الأسماك: الأخطبوط والرخويات؛ ومن ثمّة اللفت، والفول، والفاصولياء والبازلاء (بسبب حرارتها)، والعنب أيضاً (بسبب رطوبته). وأمّا النشاطات التي يجب اللجوء إليها، فهي النزعات سيراً على الأقدام أو على ظهور الخيل، والجري، ولكن ليس بسرعة زائدة ولا ببطء زائد؛ إنما لا وجود لتمرينات عنيفة، ولا لحركات التوائية كما في حالة رمي الرمح (حيث توجّه هذه الحركة، نحو أجزاء أخرى من الجسم، المادة الغذائية)، ولا يجوز الاستحمام بماء زائد السخونة، ولا استخدام التسخين والتبريد؛ لا مجال لأعمال شاقة؛ يجب أيضاً تجنّب كل ما يؤدي إلى إتياب الجسم - الغضب، الفرع الزائد، الألم⁽¹⁾.

RUFUS D'ÉPHÈSE, in Oribase, VI, 38; t, I, pp. 543-546 (1)

شغل النفس

يبدو الريجيم المقترح من أجل اللذات الجنسية وكأنه بأكمله متمحور حول الجسم: حالته، توازناته، إصاباته، استعداداته العامة أو الطارئة التي يجدُ نفسه فيها باعتبارها المتغيرات الرئيسية التي يجب أن تُحدّد السلوكيات. فالجسم بصورة من الصور هو الذي يفرض القانون على الجسم. علمًا، بأن للنفس دورها الذي يجب أن تقوم به والأطباء يجعلونها تتدخل لأنها هي التي دون توقف يُمكن أن تجرّ الجسم إلى ما هو أبعد من تركيبه الميكانيكي الخاص وهي التي تُحرّض على اختيار اللحظات غير المناسبة، وعلى التصرف ضمن ظروف مشبهة، وعلى إعاقة ومعاكسة الاستعدادات الطبيعية. وإذا كان البشر بحاجة إلى ريجيم يأخذ بعين الاعتبار، بكلّ دقة وتفصيل، جميع العناصر الفيزيولوجية، فالسبب يعود إلى أنهم يميلون دون توقف إلى الابتعاد عن هذا الريجيم بتأثير تخيلاتهم، وأهوائهم، وغرامياتهم. وحتى العمر الذي يتناسب مع إقامة العلاقات الجنسية يتعرض للتشويش عند الفتيات والفتيان؛ فالتربية والعادات يُمكنها أن تجعل الشهوة تظهر في غير وقتها⁽¹⁾.

النفس العاقلة لها إذن دورٌ مزدوج يجب أن تقوم به؛ فسوف يتوجّب عليها أن تُثبت للجسم ريجيمًا يكون فعليًا محدّدًا بطبيعته الخاصة به، وتوتّراته، والحالة والظروف التي يكون عليها؛ لكنها لا تستطيع أن تثبت ذلك بصورة صحيحة إلا بشرط أن تكون قد قامت على ذاتها بعمل كامل؛ التخلص من الأخطاء، واختصار التخيلات، والتحكّم بالشهوات التي تجعلها تنتكّر لقانون التقشّف في الجسم. وآتيني - الذي يبرزُ لديه التأثير الرواقي بشكل محسوس - يُحدّدُ بطريقة واضحة جدًا هذا الجهد الذي يجب أن تقوم به النفس على ذاتها كشرط لإيجاد ريجيم جسدي جيّد: «ما يُناسب البالغين هو تحديدًا ريجيم كامل للنفس وللجسم... يجب العمل على تهدئة الحوافز الاندفاعية (hormai)، والعمل بحيث أن شهواتنا (prothumiai) لا تتجاوز

(1) SORANUS, Traité des maladies des femmes, I, 8

قدراتنا الخاصة⁽¹⁾». ليس المطلوب إذن في هذا الريجيم تأسيس صراع بين النفس والجسم؛ ولا حتى إيجاد وسائل عن طريقها يُمكن للنفس أن تدافع عن ذاتها في مواجهة الجسم؛ بل المطلوب بالأحرى للنفس تصحيح ذاتها كي تتمكن من قيادة الجسم حسب قانون هو قانون الجسم بالذات.

ويصفُ الأطباء هذا العمل بخصوص ثلاثة عناصر عن طريقها يتعرّض الشخص للانجراف إلى ما هو أبعد من الاحتياجات الراهنة للتكوين العضوي: حركة الشهوة، حضور الصور، التعلّق باللذة.

1. ليس المطلوب في الريجيم الطبي إلغاء الشهوة؛ فالطبيعة وضعتها هي نفسها في جميع الأنواع الحيوانية، كمهمّاز لتحريض كلّ من الجنسين وجذب كل منهما نحو الآخر. فلا شيء يُمكن أن يكون معاكساً للطبيعة، لا شيء يُمكن أن يكون أشدّ ضرراً من إرادة إبعاد الأفراد عن القوة الطبيعية للشهوة؛ لا يجوز أبداً، رغبةً في ممارسة الفحش أو خداع مرور العمر، السعي إلى إكراه الطبيعة على ما هي غير قادرة عليه. ولا يجوز إقامة علاقات جنسية aneu epithumein، دون شعور بالشهوة؛ تلك هي نصيحة ريفوس في الدراسة المعنونة «Du satyriasis». لكن لهذه الشهوة وجهين: فهي تظهر في الجسم وتظهر في النفس. وفي الشبابك الدقيق بينهما تقع مشكلة الريجيم. فيجب هنا وهناك العمل على أن تكون الحركات متوافقة ومرتبّة فيما بينها بأدق ما يمكن. وجاء ريفوس بمقولة تلفت الانتباه: «الأفضل للإنسان القيام بالجماع، عندما يكون واقعاً في الوقت نفسه تحت ضغط شهوة النفس وحاجة الجسم⁽²⁾».

ويتأتى أحياناً أن يقع الاضطراب في هذا الشبابك الطبيعي بسبب الجسم بالذات. فالجسم يندفع بصورة ما اندفاعاً تلقائياً بمفرده. ولا يكون هناك في النفس أي شيء يتجاوب مع تهيجّه. إنّه ينجرّف مع نوع من الانفلات الخالص. وحينذاك يُصبح الفعل الجنسي «مؤلّماً» تماماً، كما يقول ريفوس⁽³⁾. وإلى هذا التهيج الجسماني بالخالص يبدو بأن ريفوس يُشير إليه تلميحاً عندما يستعرض الـ hormai التي تُرافق العلامات المنذرة بالهوس أو بالصرع⁽⁴⁾. وهي أيضاً التي تحدث، إنما بصيغة أخرى في الـ

.ATHÉNÉE, in ORIBASE, Livres incertains, 21; t III, p. 165 (1)

.Rufus d'éphèse, in Oribase, VI t. I, p. 549 (2)

.RUFUS D'éphèse, OEuvres, p. 75 (3)

.RUFUS d'éphèse, in Oribase, VI; t. I, p. 549 (4)

satyriasis أو في الـ gonorrhea: فالأعضاء الجنسية تلتهب بمفردها، في الحالة الأولى من هذين المرضين، وفي الحالة الأخرى «دون فعل جنسي، دون صورة ليلية متخيّلة، يحصل دفع بذار بغزارة»؛ فالمريض، مدفوعًا بالآلية المجنونة لجسمه، يقع في إنهاك «ويصير إلى الهلاك بالهزال والضعف بعد مرور وقت قصير⁽¹⁾».

غير أن النفس، على العكس، يُمكنها أن تتهرّب من أشكال وحدود الشهوة التي تظهر في الجسم. والكلمة التي يستخدمها ريفوس وغاليان للإشارة إلى هذا الإفراط لها دلالتها: إنها كلمة doxa. فالنفس، بدلًا من أنها لا توجّه انتباهها إلا إلى ضرورات واحتياجات جسمها، تنجرفُ مسترسلةً بتخيّلات خاصة بها وليس فيها أي تجاوب مع التكوين العضوي. إنّها تخيّلات لا جدوى منها وهي تخيّلات فارغة (kenai). فكما أن الجسم لا يجوز أن يندفع دون ارتباط مع شهوة في النفس، فالنفس لا يجوز لها أن تمضي إلى ما هو أبعد مما يقتضيه الجسم ومما تملّيه احتياجاته. لكن في الحالة الأولى، نحن إزاء مرض يُمكن للأدوية أن تُعالجه؛ أمّا في الحالة الثانية، فهناك على وجه الخصوص ريجيم أخلاقي من المناسب تطبيقه على النفس. ويقترح ريفوس المقولة التالية: «تطويع النفس وإخضاعها للجسم⁽²⁾».

وهذه مقولة قائمة على مفارقة، إذا توجّه تفكيرنا نحو العرف القائل بأن النفس لا يجوز أن تنجرف مع متطلبات الجسم. لكن يجب أن نفهم هذه المقولة، في سياقها النظري والطبي، المستوحى ربّما من الرواقية. فالخضوع الإرادي للجسم يجب أن نفهمه كإصغاءٍ لعقلٍ ترأس النظام الطبيعي ويقوم بترتيب آلية الجسم، من أجل غاياته. وعن هذا العقل الطبيعي تكاد الـ doxai أن تحرف مسار النفس، وأن تُحرّض شهوات زائدة؛ ونحو هذا العقل الطبيعي يجبُ للريجيم الطبي، العاقل والقائم في حقيقته على معرفة الكائنات الحية، أن يتم توجيه الانتباه. ضمن هذا الإطار، فالمثال الحيواني الذي غالبًا جدًّا، كان قد استُخدم للحط من قيمة شهوات الإنسان، يُمكنه على العكس أن يكون نموذجًا للسلوك. وذاك لأن الحيوانات في نظامها الجنسي تتبع متطلبات الجسم، ولا تستجيب أبدًا لما هو أكثر أو لأي شيء آخر؛ إن ما يقودها، كما يشرح ريفوس، وبالتالي يجب أن يقود أيضًا بني البشر، هي الـ doxai، وأيضًا «التمهيدات الطبيعية التي هي بحاجة للتفريغ». في نظر غاليان، بالطريقة نفسها، لا

.CELSE, Traité de médecine, IV, 28 (1)

.RUFUS d'éphèse, in Oribase, VI ; t. I, p. 550 (2)

تندفع الحيوانات إلى الجماع الجنسي تبعاً للـ«رأي» - doxa - القائل بأن «المتعة أمرٌ جيدٌ»؛ ولا تندفعُ إلى العلاقات الجنسية إلا «من أجل قذف المنى الذي يُرهبها»؛ بما يتعلّق بها، لا يوجد اختلاف بين ما يدفعها إلى العلاقات الجنسية وبين «ما يدفعها إلى القذف الطبيعي إن كان للبراز أو للبول»⁽¹⁾.

إن الريجيم الطبي يقترح بالتالي نوعاً من إعطاء صفة حيوانية للـepithumia؛ ويجب أن نفهم من ذلك إخضاعاً حصرياً قدر المستطاع لشهوة النفس لحاجات الجسد؛ ثمّة أخلاقية للشهوة بدأت تصيغ لنفسها مجموعة إفرازات جسمانية؛ والميل إلى نقطة مثالية، تكون النفس فيها، بعد تطهرها من جميع تمثّلاتها العقيمة، غير حاملة بعدُ سوى للانتباه نحو الاقتصاد المتكشف بخصوص التفريغات العضوية.

2. ومن هنا، كان الحذر العام للأطباء حيال الـ«صور» (phantasiai). وتعود الفكرة بصورة منظمة في المعالجات التي تقترحها. وهكذا الحال مع ريفوس بخصوص الـsatyriasis؛ فالعلاج الذي يقترحه فيه جانبان: أحدهما يتعلق بالغذاء الذي يجب أن يُستبعد منه المأكولات المسببة للحرارة؛ والجانب الآخر يتعلق بتحريضات النفس وتنشيطها: «سوف يصبح من الواجب تجنب الخطابات، والأفكار، والشهوات الجنسية، وفوق هذا وذاك يجب حماية النفس مما تراه العينان، لأن رؤية هذه الأمور، حتى في الحلم والتخيل،... تهيج على اللقاء الجنسي، إذا كان المرء قد انقطع عنه، من بعد تناول أطعمة لذيذة وبكميات كبيرة»⁽²⁾. وغاليان، ضمن العقلية نفسها، اقترح علاجاً ذا قيمة تطهيرية مزدوجة لأحد أصدقائه؛ كان هذا الصديق قد انصرف عن نشاطه الجنسي وتخلّى عنه؛ لكنه يجد نفسه بصورة دائمة في حالة تهيج. فاقترح عليه غاليان بدايةً التخلص من ذلك جسدياً، وذلك بتفريغ المنى المتراكم؛ ثم -من بعد تطهر الجسم- ألا يسمح بدخول أي شيء إلى ذهنه يمكن أن يرسم فيه صورة مُتخيلة: «الامتناع امتناعاً كاملاً عن المشاهد المسرحية، عن الأفكار والذكريات القادرة على تحريض الشهوات الجنسية»⁽³⁾.

وهذه الصور الخيالية التي تثير المخاوف، والتي تحرض في النفس شهوات «فارغة»، لا ترابط بينها وبين احتياجات الجسم، هي من أنماط مختلفة. هناك بطبيعة

(1) GAUEN, Des lieux affectés, VI, 5 ; trad. Daremberg, t. II, pp. 688-689

(2) RUFUS d'éphèse, Oeuvres, pp. 74-75

(3) GALIEN, Des lieux affectés, VI, 6; trad. Daremberg, t. II, pp. 704-705

الحال صور الحلم التي يبدو بأن الأطباء يهتمون بها خاصةً عندما تترافق مع إفرازات: ومن هنا كانت النصيحة التي تتكرر غالبًا جدًا بعدم النوم على الظهر، وعدم تناول شراب زائد ولا تناول طعام قبل النوم، والمحافظة على الذهن في حالة راحة عندما يتوجه المرء إلى سريره كي ينام. وفي جميع الأحوال، فإن ريفوس الإيفيزي قد وضع حول هذا الأمر مقالة هامة حول الريجيم عند أولئك المصابين بال-satyriasis: «يجب الاضطجاع على جنب وليس على الظهر...»⁽¹⁾. من بين الصور التي يجب تجنبها، يجب أن نضع الصور التي يمكن أن نراها في المسرح، وتلك التي توحى بها القراءة، والغناء، والموسيقى، والرقص فهي تدخل إلى الذهن دون أن تكون متطابقة وتتجاوب مع احتياجات الجسم. وهكذا تمكن غالين من معاناة ظواهر تخيلات عند أشخاص «لا يستبعدون أبدًا فكرة اللذات الجنسية، كما يفعل الأشخاص الطاهرون بصورة طبيعية ممن مارسوا لفترة جد طويلة مثل هذا التعفف، لكنهم على العكس يعودون إلى استحضار هذه اللذات في الذهن عقب المشاهد المسرحية القادرة على تحريكها أو لأنهم يتذكرونها. والتهيج الذي يُصيب القضيبي عند هؤلاء الأفراد هو معاكس تمامًا للتهيج الذي يُشاهد عند من لم يتصور فكرهم حتى فكرة وجود اللذات الجنسية»⁽²⁾.

لكن يجب أن نفهم، في هذه الكلمة phantasia، وبصورة تتوافق مع استخدام فلسفي، الإدراكات البصرية أيضًا. وببساطة، ليس هناك خطر تخيل أو تذكر الأفروديزيات، وإنما أيضًا رؤيتها. وتلك فكرة قديمة جدًا في الاحتشام التقليدي الذي يقضي بأن تتم الأفروديزيات ليلاً وفي العتمة وليس في الضياء الساطع للنهار. لكنهم يُعطون لهذا المبدأ أيضًا قيمة ريجيم: فعدم الرؤية، يحفظ المرء مسبقًا من الصور التي يُمكن أن ترسم في نفسه، وتظل فيها وتعود بطريقة غير مناسبة. ويعرض بلوتارك هذه المشكلة بخصوص الـ kairos، الوقت المناسب للأفعال الجنسية؛ ومن بين الأسباب الموجبة للتهرب من الضياء، هناك، في نظره، الاهتمام بتجنب «صور اللذة» التي «تُجدد» باستمرار شهوتنا؛ «الليل، على العكس، بإخفاء ما يمكن

RUFUS D'ÉPHÈSE, Oeuvres, p. 74. On rencontre très souvent l'idée que dormir (1) sur le dos échauffe les parties sexuelles et provoque des pollutions nocturnes. Cf.

.Galien, Des lieux affectés, VI, 6; Dioclès, in Oribase, III, 177

.GALIEN, Des lieux affectés, VI, 6 (2)

أن تشمله أفعالنا من شهوة لا ترتوي ومن اندفاع هائج، يحرف ويُثوّم الطبيعة ويمنعها من أن تندفع لتتحطم على صخرة الفحش⁽¹⁾».

يُمكننا التذكير هنا بأن مسألة «الصور» كانت موضع نقاش كبير في الأدب العاطفي. فالنظرة كانت تُعتبر أفضل ناقل موثوق للعاطفة؛ وعن طريقها تدخل العاطفة إلى القلب؛ وعن طريقها تظل حاضرة فيه. ويُقدّر بروبّرس بأن «العباب فينوس تفقد سحرها في الظلمات»؛ «الليل هو عدو فينوس... وإنما جعل أنديك أخت أبولون تتولّع به عندما رأتها عاريًا؛ وكذلك فإن الرّبة استكانت بين ذراعيه⁽²⁾ عندما رآها عارية». ولهذا السبب فالنظرة، والضوء، والصورة تُعتبر خطيرة. خطيرة على التشدّد في التقاليد والعادات؛ وبروبّرس نفسه يرى أن فقدان الاحتشام انتشر عندما دخلت الصور إلى البيوت⁽³⁾. وخطيرة أيضًا على الحب بالذات لأنّه يمكن أن يُصاب بصدمة الصور. وها هو أوفيد يوصي بالتزام الحذر لمن يُريد المحافظة على الحب: «لا تسمح للضوء أن يدخل من جميع نوافذ غرفة النوم؛ فهناك أقسام كثيرة من أجسامنا الأفضل ألا تُشاهد في وضوح النهار⁽⁴⁾». وبسبب هذا الأمر بالذات فالصورة الدموية يُمكن أن تكون أفضل وسيلة ليدافع المرء عن نفسه إذا هاجمته العاطفة أو لكي يتخلّص منها. ليس هناك ما هو أفضل، يقول أوفيد في *remedia amoris*، عندما يُريد المرء التحرّر من حب، من أن يجعل الضوء موجودًا لحظة القيام بالعلاقة الجنسية: عيوب الجسم والوساخات والقذارات تنطبع في الدهن وتولّد القرف. وعند الصباح وقت الاستيقاظ، فإن تشوّش الزينة هو أيضًا أمرٌ جيّد ليُحدث المفاجأة عندما يكون المرء راغبًا بالانصراف عن عشيقته⁽⁵⁾. وهناك تقنية كاملة للصورة التي يجب تنظيمها لصالح الحب أو لغير صالحه. علمًا بأن هذا الأمر سوف يُشكّل أحد الجوانب الأكثر استمرارية في الأخلاقية الجنسية منذ نهاية «التاريخ القديم»، والتي تتضمن التصدي للصور الداخلية أو الخارجية كشرط وضمانة للسلوك الجنسي الحميد.

.PLUTARQUE, *Propos de table*, III, 6, 1089 a (1)

.PROPERCE, *Élégies*, II, 15 (2)

.Ibid, II, 6 (3)

Ovide, *art d'aimer*, III, 808 (4)

OVIDE, *Les Remèdes à l'amour*, v. 399 sq; v. 345-348. Cf. dans l'Art d'aimer, III, (5)

.209, le conseil donné aux femmes de ne pas se montrer à la toilette

3. بقيت لدينا اللذة التي نعلم بأنها من صنع الطبيعة ضمن نطاق عملية الأفروديزيات. فهل بالإمكان إلغاؤها، أو العمل على ألا يشعر المرء بها؟ هذا أمرٌ غير وارد، وذلك لأنها ترتبط ارتباطاً مباشراً بحركات الجسم وآليات الحصر - الانتصاب. علمًا بأن غاليلان يُقدّر أن بالإمكان منع هذه اللذة من أن تصبح مبدأ إفراط أثناء الاقتصاد في الأفروديزيات. والعملية التي يقترحها عملية رواقية بصورة واضحة؛ فالمطلوب اعتبار بأن اللذة لا تُمثل شيئاً سوى أنها ترافق الفعل الجنسي وأنها لا يجوز أبداً أخذها بسبب القيام بهذا الفعل «كون اللذة أمر جيد»، هذا، كما رأينا، في نظر غاليلان، doxa - رأي غير موجود عند الحيوانات (وهذا ما يؤمن لسلوكها اعتدالاً طبيعياً)؛ بالمقابل، بما يتعلق بالبشر الذين يحملون مثل هذا الرأي فهم معرضون للسعي إلى الأفروديزيات من أجل المتعة التي توفرها لهم، ويرتبطون بها بالتالي ويرغبون دائماً في العمل على تجديدها.

من أجل تحقيق ريجيم عاقل، تقع علينا مهمة إلغاء اللذة كنهاية يتم البحث عنها؛ فيجب على المرء أن يمضي إلى الأفروديزيات بصورة مستقلة عن جاذبية اللذة كما لو أنها لم تكن موجودة. فالنهاية التي يحب على العقل أن يضعها أمامه، هي تلك التي تُشير إليها حالة الجسم، حسب احتياجاته الخاصة للتطهر. من الواضح أن الرجال الطاهرين (tous sophronas) لا يستخدمون اللذات الجنسية من أجل المتعة المرتبطة بها، وإنما من أجل الشفاء من ضيق كما لو لم يكن في حقيقة الأمر أية متعة⁽¹⁾ هذا هو بالضبط الدرس الذي يستخلصه غاليلان من حركة ديوجين الشهيرة: دون حتى أن ينتظر وصول العاهرة التي طلب إليها أن تأتيه، راح الفيلسوف يُخلّص نفسه بنفسه من السائل الذي كان يضغط عليه؛ وهو بهذا الفعل، كان يُريد، حسب رأي غاليلان، تفريغ منيه و، «دون البحث عن اللذة التي تُرافق هذا التفرغ⁽²⁾». يُمكننا أن نُشير إشارة عابرة إلى الموقع المتكتم جداً الذي تحتله العادة السرية واللذات المنعزلة في الريجيم الطبي - وكذلك الأمر بصورة عامة في التأمل الأخلاقي بأكمله عند الإغريق واللاتين حول النشاط الجنسي. وعندما تظهر، وهذا أمر نادر جداً، يكون ذلك بصيغة إيجابية: حركة تخلّص طبيعي لها قيمة في الوقت نفسه كدرس فلسفي وكعلاج ضروري. هنا نُفكّر بديون دو بورز الذي ينقل الطريقة التي كان بها ديوجين،

.GALIEN, Des lieux affectés, VI, 5; trad. Daremberg, t. II, p. 688 (1)

.Ibid, id (2)

وهو يضحك، يتغنى ممجداً الحركة التي كان يقوم بها أمام الناس؛ حركة، لو تمت في وقتها، لكانت قد جعلت حرب طروادة غير مجدية؛ وهي حركة تُعطينا الطبيعة نفسها إشارة إليها في مثال الأسماك؛ وهي حركة عاقلة، لأنها غير مرتبطة إلّا بنا وأننا لا نحتاج إلى أي شخص كي يفرك لنا ساقنا؛ وهي أخيراً حركة نحنُ مدينون بتعلّمها إلى الآلهة- إلى هرمرز تحديداً فهو الذي أعطى وصفتها للإله بان العاشق فاقد الأمل بالوصول إلى المنبعة إيكو؛ ومن بان، ها هم الرعيان، فيما بعد يتعلّمونها⁽¹⁾. إنها حركة الطبيعة ذاتها، التي تُليّ، خارج إطار العواطف أو التضحيات وبكل استقلالية، الحاجة الحصرية. وفي الأدب الغربي - انطلاقاً من الرهينة المسيحية - بقيت العادة السرية مرتبطة بتهويمات الخيال وبأخطاره؛ إنها صيغة اللذة بالذات خارج إطار الطبيعة والتي ابتكرها البشر لتجاوز الحدود التي فُرضت عليهم. وفي أخلاقية طيبة شديدة الاهتمام، كما هو الحال مع القرون الأولى من تاريخنا الميلادي، بوضع النشاط الجنسي في خانة الاحتياجات الأولية للجسم، تُشكّل حركة التفرغ المنعزلة الصيغة الحصرية الأكثر تجرّداً من اللا جدوى من الشهوة، والصور، واللذة.

1. مهما كان ريجيم النشاط الجنسي معقداً وشديد التدقيق، ليس لنا أن نبالغ في أهميته النسبية. فالمكان الذي خُصّت به أنظمة الريجيم محدود بالمقارنة مع باقي أنظمة الريجيم - لا سيما ذاك الذي يتعلّق بالغذاء ومختلف الأطعمة. وعندما سوف يقوم أوريباز بكتابة مجموعته الكبرى من النصوص الطبية في القرن الخامس، سوف يُكرّس أربعة كتب بالكامل لمزايا، وسيئات، وأخطار وفصائل مختلف الأطعمة الممكنة والشروط التي تبيح تناولها من عدمه. ولن يخصّ الريجيم الجنسي سوى بفقرتين، حيثُ يستشهد بنصّ من ريفوس، وبنصّ آخر من غاليلان. يُمكن لنا التفكير بأن هذا التقليص يُترجم بصورة خاصة موقفاً مميزاً عند أوريباز وعصره؛ لكنّ هذا التقليص يُمثّل عناصر مشتركة تشمل الطب الإغريقي والروماني بأكمله حيثُ يُعطون أهمية قصوى للحمية الغذائية أكثر بكثير من الحمية الجنسية. وذلك أن القضية الكبرى عند الطب، هي قضية الطعام والشراب. وسوف نحتاج إلى تطوّر كامل سوف يُصبح محسوساً في الرهينة المسيحية قبل أن يبدأ الاهتمام بالجنس بالتوازي مع الاهتمام بالغذاء؛ ولكنّ الامتناع عن الطعام والصيام سوف يظلّان لفترة طويلة أموراً أساسية.

.DION DE Pruse, Discours, VI, 19-20 (1)

وإنها لحظة هامة في تاريخ الأخلاقية ضمن المجتمعات الأوروبية، اللحظة التي بدأ فيها القلق بشأن الجنس والريجيم المتبع فيه يتفوق بطريقة ذات دلالة على التشدد في الأوامر والنواهي الغذائية. في الحقبة الرومانية، في جميع الأحوال، كان ريجيم اللذات الجنسية في تجاور، في موضع ضئيل نسبياً، مع النظام الغذائي الكبير، مثلما كانت تلك اللذات بحد ذاتها مندمجة في التفكير الأخلاقي وفي الشعائر الاجتماعية مع شهوة الشراب والطعام. فالمأدبة، المكان المشترك للشراهة، والسكر والحب هي شاهدٌ مباشر على ذلك؛ وتشهدُ على ذلك شهادةٌ مباشرة الشعيرة المعاكسة في المأدبة الفلسفية، حيثُ الطعام هو دائماً مقننٌ، والسكر ما يزال قادراً على الحقيقة، وحيثُ الحب هو موضوع أحاديث عاقلة.

2. في أنظمة الريجيم الطبية تلك، رأينا حدوث نوع من «التوصيف المرضي» للفعل الجنسي. لكن علينا أن نفهم الأمر على حقيقته فالموضوع لا يتعلق مطلقاً بما قد حصل بعد ذلك بفترة بعيدة في المجتمعات الغربية، عندما جرى الاعتراف بأن السلوك الجنسي يحملُ انحرافات مرضية. حينذاك، سوف يُنظَّم ميداننا له صيغه الطبيعية وصيغُه العلية، ولائحة أمراضه النوعية وتوصيف الأمراض، ودراسة الأسباب - وبصورة عرضية معالجتها. أمّا الطب الإغريقي / الروماني فاشتغل بطريقة مختلفة؛ وذلك أنه وضعَ الفعل الجنسي داخل مجالٍ معرض في كل لحظة لخطر الإصابة والاضطراب بسبب انحرافات في التكوين العضوي؛ كما أنه، على العكس، معرضٌ دائماً لأن يؤدي إلى أمراض متنوعة، قريية وبعيدة.

يُمكننا الكلام عن توصيف مرضي بمعنيين: بدايةً لأننا لسنا إزاء الإفراط الكبير في التعامل مع الجنس لا غير لئلا ينسب إليه الآثار التخريبية، وإنما نحنُ حيال الطبيعة ذاتها للعملية - لأعمال التبدد، والاهتزازات، والاضطرابات التي تُحدثها داخل التكوين العضوي - وإنما يعود السبب في الأمر بصفة خاصة إلى أن هذه التحليلات الطبية تنحو إلى عكس تمثيلات الفعل الجنسي كنشاط، كطاقة للعنف يكون فيها هو وحده مصدر التخوف. بل تصفهُ بالأحرى كعملية يجدُ الشخصُ فيها نفسه مندفعاً بصورة سلبية بآليات الجسم، وبخلجات النفس حيثُ يجب عليه إعادة تأسيس سيطرته بترتيب دقيق وفق احتياجات الطبيعة لا غير. ونفهم من ذلك بأن هذا الطب الـ chresis aphrodision لم يبحث عن تحديد الصيغ «المرضية» للسلوك الجنسي، بل أظهر في جذر الأفعال الجنسية عنصرَ سلبية هو في الوقت نفسه مبدأ لمرض وفق

المعنى المزدوج لكلمة pathos. الفعل الجنسي ليس مرضاً؛ بل هو يُظهر مكمناً دائماً لأُمراض ممكنة.

3. مثل هذا الطب يتطلّب يقظةً قصوى بشأن النشاط الجنسي. غير أن هذا الانتباه لا يؤدي إلى فك شيفرة هذا النشاط في أصوله وفي تسلسل عمله؛ فليس المطلوب من الشخص أن يعلم بدقّة حقيقة شهواته الخاصة، والتحرّكات الاستثنائية التي تدفعه إلى الفعل الجنسي، والاختيارات التي يقوم بها، وأشكال الأفعال الجنسية التي يرتكبها أو أنماط اللذة التي يشعر بها. الانتباه المطلوب هو ما يجعل لدى الشخص القواعد التي يجب عليه أن يخضع لها نشاطه الجنسي حاضرةً في ذهنه بصورة دائمة. ولم يكن مطلوباً منه اكتشاف الحركة الغريبة الغامضة للشهوة في داخله؛ بل عليه التعرّف على الشروط العديدة، المعقّدة التي يجب اجتماعها لأداء مناسب، دون خطر ولا أذى، للأفعال الجنسية. يجبُ عليه أن يُخاطب نفسه بخطاب «الحقيقة»؛ غير أن هذا الخطاب ليست وظيفته أن يقول للشخص الحقيقة حول ذاته؛ بل عليه تعليمه، وفق طبيعة الأفعال الجنسية، كيف يلجأ إليها كي ينسجم مع نفسه أدق ما يكون وبالصورة الحصرية الممكنة في مجال هذه الطبيعة. كان ج. كانغليم يقول بأن «سبب الشفاء» في رأي أرسطو، «هو شكل الصلّة في النشاط الطيّ»؛ وأن الطبيب ليس هو، ولكن «الصلّة هي التي تشفي المريض»؛ وبصفة عامة إن «مسؤولية مطلق إنتاج تقني لا تقع على الصانع، وإنما على الفن... إلـ«فن»»، أي الغائية غير القائمة على التفكير لعقل طبيعي⁽¹⁾. ويُمكن القول بالطريقة نفسها بأن ريجيم الأفروديزيات، ريجيم توزيعها حسب اقتراح الطب لا يجوز أن يكون سوى في صيغة طبيعتها الماثلة في الفكر، وحقيقتها التي تتلبّس السلوك كأمر متماسكٍ دائماً، لا أكثر ولا أقل.

4. إن التماثلات عديدة بين هذه التوصيات حول الحماية والتعاليم التي يُمكن أن نجدها لاحقاً في الأخلاق المسيحية وفي التفكير الطبي: مبدأ اقتصاد حصري يهدف إلى فرض الندرة؛ التخوّف والهواجس من الكوارث الفردية أو الأمراض الجماعية التي يُمكن أن تتولّد من خروج السلوك الجنسي عن الجادة الصحيحة؛ ضرورة التحكّم المتشدّد بالشهوات، ومكافحة الصور وإلغاء اللذة كغاية للعلاقات الجنسية. وهذه التماثلات ليست تشابهات بعيدة بل يُمكن الانتباه إلى معالم حالات استمرارية. بعضها غير مباشر ويمرّ من خلال المذاهب الفلسفية؛ فالقاعدة القائلة بأن

.G. Cancuillhem, Études d'histoire et de philosophie des sciences, pp. 337-338 (1)

اللذة لا يجوز أن تكون غاية انتقلت دون شك إلى المسيحية عن طريق الفلاسفة أكثر منها عن طريق الأطباء. لكن هناك أيضًا استمراريات مباشرة؛ فدراسة باسيل أنسير حول العذرية - علمًا بأن مؤلفها يعتبرونه طبيبًا - ترجع إلى تقديرات طبيّة بشكل ظاهر. والقديس أوغسطين يستخدم سورانوس في جداله تصديًا لجوليان إكبان. ولا يجب أن ننسى أيضًا الإشارات الصريحة المأخوذة من الطب اللاتيني والإغريقي، إبان القرن الثامن عشر وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر، في حقبة تطوّر كبير جديد في مجال أمراض الجنس.

فإذ اكتفينا بهذه السمات المشتركة لا غير، يُمكن أن يتكوّن لدينا الانطباع بأن الأخلاقية الجنسية المنسوبة للمسيحية أو حتّى للغرب الحديث كان لها موقعها سابقًا، على الأقل بما يخص مبادئها الجوهرية في العصر الذي وصلت فيه الحضارة الإغريقية / الرومانية إلى ذروتها. ولكننا بذلك نتنكّر للاختلافات الأساسية التي تمس نمط العلاقة بالذات وبالتالي بصيغة دمج هذه التعاليم بتجربة الشخص مع ذاته. بصدد هذا الفصل، استخدمتُ أيضًا كتاب جاكوي بيجو، «مرض النفس. دراسة حول علاقة النفس والجسم في العرف الطبّي الفلسفي قديمًا»، باريس ليبيليتير، 1981.

الفصل الخامس

المرأة

1. الرابطة الزوجية
2. مسألة المونوبول
3. لذات الزواج

إن النصوص الكلاسيكية الكبرى التي دار الحديث فيها عن الزواج - «الاقتصادي» لإكزبنوفون، «الجمهورية» أو «القوانين» لأفلاطون، «السياسة» و«أخلاق نيكوماخ»، «الاقتصادي» لأرسطو المنحول - وضعت التأمل في العلاقات الزوجية ضمن إطار عريض: المدينة، بما فيها من قوانين وعادات ضرورية لبقائها وازدهارها والبيت العائلي بما فيه من تنظيم يسمح بالمحافظة عليه وبزيادة ثروته. ومن هذه التبعية للزواج حيث هو مرتبط بمنافع تخص المدينة والعائلة، ليس لنا أن نستنتج بأن الزواج كان متصوراً بحد ذاته كرابطة لا أهمية لها ولا تملك أية قيمة سوى أن توفر للدول والعائلات ذرية مفيدة. ورأينا التعاليم المتشددة عند إكزبنوفون، أو إيزوقراط، أو أفلاطون، أو أرسطو، والتي كانت تفرض على الزوجين حسن التصرف داخل علاقة الزواج؛ والامتياز الذي كان حقاً للمرأة، والعدالة التي كانت واجباً يقدم لها، والاهتمام المبذول بتقديم القدوة لها وبتكوينها؛ كل ذلك كان يوحى بحالة من علاقات تذهب إلى ما هو أبعد من مجرد القيام بوظائف الإنجاب. غير أن الزواج كان يقتضي أسلوباً فريداً في السلوك حيث أن الرجل المتزوج خصوصاً كان رب أسرة أو مواطناً شريفاً أو رجلاً يزعم بأن له سلطة على الآخرين هي في الوقت نفسه سلطة سياسية وأخلاقية؛ وضمن إطار هذا الفن المرافق لحالة الزواج، كان التحكم بالذات كضرورة هو ما يجب أن يعطي الشكل الخاص لسلوك الرجل العاقل، المعتدل، والصالح.

إن أخلاقية السلوك ضمن العلاقة الزوجية تظهر تحت إضاءة مختلفة ضمن سلسلة من النصوص تنتشر منذ القرنين ما قبل المسيح وصولاً إلى القرن الثاني من تاريخنا الميلادي، على امتداد تلك الحقبة التي أمكننا فيها معاينة بعض التغيير في ممارسة الزواج؛ فكان لدينا على هذه الصورة الـ Peri gamou من تأليف أنتيباتير، الترجمة اللاتينية لنص إغريقي عرضناه لفترة طويلة على أنه القسم الأخير من «الاقتصادي» لأرسطو المنحول، فإن المقاطع المختلفة لميزونيوس والمخصصة للزواج، «التعاليم الزوجية» لبلوتارك وكذلك «حوار حول الحب»، «دراسة الزواج»

من تأليف هيروقليس، دون أن نذكر الإشارات التي يمكن أن نجدها عند سينيكا أو إبيكتيت، وفي بعض النصوص الفيثاغورية⁽¹⁾.

فهل يجب القول بأن الزواج أصبح حينذاك مسألة أكثر إلحاحًا وتداولًا بالنقاش في الأغلب مما كان عليه في الماضي؟ وهل علينا أن نفترض بأن اختيار الحياة الزوجية وطريقة التصرف فيها كما يجب ولدت في تلك الحقبة قلًا أكبر وأنها تحولت إلى إشكالية بمزيد من العناية والاهتمام؟ ليس بالإمكان دون شك، تقديم جواب بتعابير كمية. بالمقابل، يبدو تمامًا بأن فن العيش ضمن إطار الحياة الزوجية أمرٌ جرى التفكير به وتحديدده في نصوص عديدة هامة بنمط جديد نسبيًا. التجديد الأول يظهر بأنه يقوم على حقيقة أن فن الحياة الزوجية، مع استمراره بالارتباط بشؤون البيت، وإدارته، والولادة والإنجاب، بدأ يعطي قيمة أكثر فأكثر لعنصر جديد ضمن هذه المجموعة من الأمور: العلاقة الشخصية بين الزوجين، الرابطة التي يمكن أن توحدتهما، تصرف كل منهما حيال الآخر؛ وهذه العلاقة بدلًا من أن تستعير أهميتها من المتطلبات الأخرى في حياة رب البيت، يبدو أنها بدأت تُعتبر على أنها العنصر الأول والجوهري الذي من حوله تنظم جميع الأمور الأخرى، التي يشتق منها والتي هي مدينة له بقوتها. إن فن التصرف ضمن الزواج في حقيقة الأمر سوف لن يستند إلا قليلًا إلى تقنية الإدارة وسوف يكون استناده أكثر إلى أسلوب تفنن في الرابطة الفردية. والتجديد الثاني يقوم على حقيقة أن مبدأ الاعتدال في السلوك عند رجل متزوج موقعه هو في الواجبات المتعلقة بالتبادل أكثر مما هو في السيطرة على الآخرين؛ أو بالأحرى، في حقيقة أن سيادة الذات على الذات بدأت تتجلى أكثر فأكثر في ممارسة الواجبات حيال الآخرين لا سيما بعض الاحترام حيال الزوجة؛ وتكثيف الاهتمام بالذات واكب هنا إعطاء قيمة للآخر، والطريقة الجديدة التي بدأت بها صياغة «الإخلاص الجنسي» تشهد أحيانًا على هذا التغيير. وأخيرًا، وهذا هو الأمر الأكثر أهمية هنا، فإن فن الزواج ذاك ضمن إطار صيغة الرابطة والتناظر أوجدت موقعًا أكثر أهمية لمشاكل العلاقات الجنسية بين الزوجين؛ فهذه المشاكل تعالج دائمًا بطريقة متكئة وفيها تلميح؛ دون أن ينتقص ذلك من أننا نجد، عند مؤلفين مثل بلوتارك، الانشغال بأن نحدد للزوجين طريقة خاصة في التصرف ضمن إطار علاقات اللذة؛ والاهتمام الموجه نحو

H. THESLEFF, An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic (1) Period, et The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period

الإنجاب يجتمع هنا مع دلالات أخرى وقيم أخرى تتعلق بالحب والمودة، وحسن التفاهم، والميل المتبادل.

مرة ثانية، لا نزعّم بأن مثل هذه السلوكيات أو مثل تلك المشاعر كانت غير معروفة في الحقبة الكلاسيكية وأنها ظهرت فيما بعد؛ فإنشاء مثل هذه التغيرات يتطلب توثيقاً مختلفاً كلياً وتحليلات مختلفة تماماً ولكن يبدو-إذا صدقنا النصوص التي بين أيدينا- بأن تلك المواقف، وتلك الطرق في التصرف، وتلك الطرق في المبادرة للقيام بأعمال وإبداء الشعور أصبحت حينذاك أفكاراً إشكالية، مواضيع جدال فلسفي، وعناصر فنّ لسلوك قائم على التفكير⁽¹⁾. إنه أسلوب حياة مشتركة بين اثنين هو ما يستخلص من التعاليم التقليدية بإدارة الحياة الزوجية؛ وهذا ما يتبين لنا بوضوح في فن بناء الرابطة الزوجية، ضمن إطار مذهب يقوم على الاحتكار-مونوبول-الجنسي، وفق جمالية أصبحت أخيراً جوهر اللذات المشتركة.

(1) - M. MESLIN, L'Homme romain, des origines au 1^{er} siècle de notre ère, pp. 143-

الرابطه الزوجية

من خلال العديد من هذه التأملات حول الزواج، وخاصةً من خلال النصوص الرواقية في القرنين الأولين، نرى تبلور نمط من العلاقة بين الأزواج. ولا يعني ذلك اقتراح فرض أشكال مؤسسية جديدة على الزواج، أو الإيحاء بوضع الزواج ضمن إطار شرعي مختلف. وإنما، دون إلغاء الهيكليات التقليدية بدأ البحث عن تحديد صيغة للتعاشيش بين الزوج والزوجة، كيفية تشكيلية للعلاقات فيما بينهما وطريقة عيش مشتركة على اختلاف إلى حدٍّ ما عما كان مطروحاً في النصوص الكلاسيكية. بدلاً من التنظير كثيراً واستخدام مفردات خارج السياق إلى حدٍّ ما، يُمكن القول بأن الزواج لم يعد موضوع تفكير فقط باعتباره مجرد «صيغة زوجية» تُثبت تكامل الأدوار في إدارة البيت، وإنما أيضاً على وجه الخصوص باعتباره «رابطه زوجية» وعلاقة شخصية بين الرجل والمرأة. وفن حياة المرء تحت اسم متزوج يُحدّد علاقة ثنائية في صيغتها، شاملة في قيمتها، ونوعية في شدتها وفي قوتها.

1. علاقة ثنائية: إذا كان هناك من شيء متوافق مع الطبيعة (*kata phusin*)، ألا فهي علاقة الزواج، كما يقول ميزونيوس ريفوس⁽¹⁾. وكي يُفسّر هيروقليس بأن الخطاب الذي هو بصده حول الزواج يُمثّل كل ما هو ضروري، يطرح بأن الطبيعة هي التي تحمل جنسنا للقيام بمثل هذه الحياة الجماعية⁽²⁾.

وما كانت هذه المبادئ لتفعل أي شيء سوى أنها تعود إلى درس تقليدي بالكامل. فالصفة الطبيعية في الزواج، إذا كانت موضع نقاش من طرف بعض المدارس الفلسفية، وعند الكليين على وجه الخصوص، فهي قد تأسست بصورة رائجة على

MUSONIUS Rufus, *Reliquiae*, éd. Hense, XIV, p. 71. Cf. C. Lutz, «Musonius (1)

.Rufus., *Yale Classical Studies*, t X, 1947, pp. 87-100

.HIÉROCLÈS, *Péri gamou*, in STOBÉE, *Florilège*, 21, 17 (2)

سلسلة من الأسباب: الالتقاء الذي لا غنى عنه بين الذكر والأنثى من أجل الإنجاب؛ ضرورة إطالة هذا الاجتماع وتحويله إلى رابطة مستقرة من أجل تأمين تربية الذرية؛ مجموع المساعدات، ووسائل الراحة والتسهيلات التي يمكن أن تجلبها الحياة المشتركة بين اثنين، بما فيها من خدمات والتزامات؛ وأخيرًا تشكّل العائلة كعنصر أساس في المدينة. من خلال الوظيفة الأولى، يستند اتحاد الرجل مع المرأة إلى مبدأ مشترك مع جميع الحيوانات؛ ومن خلال الوظائف الأخرى، فإن هذا الاتحاد يُشير إلى صيغ حياة كانت بصورة عامة تُعتبر بأنّها حياة إنسانية بامتياز وقائمة على العقل.

هذه الفكرة الكلاسيكية القائلة بأن الزواج أمرٌ طبيعي بما يحمله من إنجاب ومشاركة في الحياة، عاد إليه الرواقيون في حقبة الإمبراطورية، لكن من بعد تحويله بطريقة ذات دلالة. ميزونيوس بادئ ذي بدء، يُمكننا أن نجد في مقولاته تغييرًا في موضع الاهتمام بخصوص هدف «الإنجاب» وبخصوص غائية «الحياة المشتركة». ثمة مقطع في دراسة بعنوان «حول غاية الزواج» يُمثل إضاءة واضحة⁽¹⁾. يُفتتح هذا المقطع بثنائية أهداف الزواج؛ نسلٌ يُطلب الحصول عليه، حياة يجب أن تكون مشتركة. لكن ميزونيوس سرعان ما يُضيف بأن الإنجاب يُمكن تمامًا أن يكون أمرًا هامًا، لكنّه بحد ذاته لن يستطيع تعليل الزواج. ويستذكر اعتراضًا غالبًا ما جاء عند الكلبيين، مفاده بأن البشر، لو لم يكن لهم من هم سوى الحصول على ذرية، لكان بإمكانهم أن يفعلوا مثل الحيوانات: الاتحاد ثم الانفصال سريعًا. وإذا كانوا لا يفعلون ذلك، فذاك لأن ما هو جوهري في نظرهم إنما يتمثل في الحياة المشتركة؛ المصاحبة مدى الحياة حيث يتم تبادل العناية، حيث يكون تنافس على الاهتمام وحفاوة كل طرف بالطرف الآخر، وحيث يستطيع الزوجان أن يكونا مثل دابتين على المحراث، وهذا المحراث لا يُمكن له أن يتقدّم إذا كانت كل دابة تشدّ إلى طرفها. ومن غير الصحيح بالشكل الدقيق القول بأن ميزونيوس يُعطي الأفضلية لعلاقات التعاون والمساعدة على هدف الحصول على نسل. ولكنّ هذين الهدفين يجب وضعهما داخل إطار صيغة وحيدة هي صيغة الحياة المشتركة؛ والتعاون الذي يشهد عليه الطرفان بصورة متبادلة والذرية التي تتم تنشئتها معًا هما جانبان لتلك الصيغة الجوهرية.

ويُشير ميزونيوس في مقطع آخر شارحًا كيف أن صيغة الوحدة تلك قد وضعتها

(1) Musonius Rufus, Reliquiae, XIII A, pp. 67-68

الطبيعة في كل فرد. والدراسة المعنونة «حول الزواج كعقبة في وجه الفلسفة»⁽¹⁾ تذكر الفصل البدئي المبتدئ الذي وقع على الجنس البشري بين رجال ونساء. ويتساءل ميزونيوس حول حقيقة أن الخالق من بعد فصله للجنسين، أراد أن يجمع بينهما. والحال، أنه قد أوجد تقارباً بينهما، كما يُشير ميزونيوس، وذلك بزرع «شهوة عنيفة» في كل منهما، شهوة هي في الوقت نفسه «اجتماع» و«اتحاد» - *homilia et koinonia*. وهاتان الكلمتان يبدو أن الأولى تقوم على الرابطة الجنسية، بينما الثانية تُشير إلى الحياة المشتركة. يجب إذن أن نفهم بأن هناك شهوة أساسية وأصيلية عند الكائن البشري، وأن هذه الشهوة تندفع على حدٍّ سواء نحو التقارب الجسدي ونحو التشارك في الحياة. وهذه مقولة ذات نتيجة مزدوجة؛ فالحيوية القصوى للشهوة لا تطبع وحدها بطابعها التحرك الذي يدفع نحو اجتماع الجنسين، وإنما هناك العلاقة بين الجنسين والتي تُشكل جزءاً من المخطط العقلاني القائل بالروابط التي تتمثل في المصلحة، والمودة، والتشارك الروحي، لفردين أحدهما مع الآخر. وهذا هو الميل الطبيعي نفسه الذي يدفع بشدة مساوية وبعقلانية من نفس النمط إلى ضبط الحياة على وتيرة ثنائية وإلى اجتماع الأجساد.

وهكذا فالزواج في نظر ميزونيوس لا يقوم لمجرد أنه موجود على نقطة تقاطع ميلين بين طرفين متباعدين أحدهما جسدي وجنسي، والآخر عقلاني واجتماعي. بل الزواج يضرب جذوره في ميل بدائي ووحيد يدفع مباشرة نحوه، كغاية جوهرية، وبالتالي من خلاله، نحو تأثيرية الداخلين؛ تشكيل نسل مشترك ومصاحبة مدى الحياة. ونفهم بأن ميزونيوس يُمكنه بذلك القول إنه ما من شيء مرغوب أكثر (*prospilesteron*) من الزواج. والصفة الطبيعية في هذا الزواج ليست ناجمة عن النتائج التي يُمكن استخلاصها من ممارسته وحسب؛ بل هي تُعلن عن نفسها منذ بداية وجود ميل بدئي يُشكله كغاية مرغوبة.

وهيروقليس، بطريقة مشابهة إلى حدٍّ ما، يرفع بيان الزواج على الطبيعة التي هي بصورة من الصور «ثنائية» عند الإنسان. في رأيه، إن البشر حيوانات «زوجية» (*sunduastikoi*)⁽²⁾. وكان هذا التصور موجوداً عند الطبيعيين؛ فهو لاء كانوا يميزون

.Ibid, XIV, pp. 70-71 (1)

.HIÉROCLES, in STOBÉE, Florilège, 22 (2)

الحيوانات التي تعيش في قطعان (فهى sunagelastikoi) وأولئك الذين يعيشون في ثنائية (وهم sunduastikoi). علماً بأن أفلاطون، في أحد مقاطع «القوانين»، كان قد عاد إلى هذا التمييز؛ فهو يُزكّي عند البشر أنموذج تلك الحيوانات الطاهرة ما دامت تعيش في جماعة لكنها تعيش ثنائياً وتُصبح حيوانات «زوجية» حين يحلّ موسم التزاوج. وأرسطو، على حدّ سواء كان قد أشار في «السياسة» إلى الطابع «الفوقي» للإنسان، كي يدل على علاقات السيّد بالعبد ومثلها العلاقات بين الزوجين⁽¹⁾.

يستخدم هيروقليس هذا التصور لغايات مختلفة. فهو ينسب حصرًا إلى العلاقة الزوجية، التي تجدّ فيه مبدأها كما تجدّ فيه أساس الصفة الطبيعية. فالكائن البشري، في رأيه، ثنائي بتركيبه؛ هو مخلوق ليعيش حياة ثنائية، ضمن علاقة هي، في الوقت نفسه، تُقدّم إليه نسلًا وتُتيح له أن يُقضي حياته مع شريك. وفي رأي هيروقليس كما الحال عند ميزونيوس، أن الطبيعة لا تكتفي بإفساح المجال للزواج؛ بل تحض الأفراد عليه بميل أولي؛ وتدفعُ إليه كل شخص كما تدفع إليه الحكيم ذاته. فالطبيعة والعقل يتطابقان في الحركة التي تدفع نحو الزواج. ولكن يجب الإشارة فوق ذلك إلى أن هيروقليس لا يضع في وضعية تعارض وجود إمكانييتين لا يُمكن تطابق إحداهما مع الأخرى، الطابع الزوجي في الكائن البشري، الذي يجعله يعيش حياة زوجية، والطابع «الجماعي» الذي يجعله يعيش في مجموعة. فالبشر بطبيعتهم مؤهلون للعيش في ثنائية وللعيش أيضًا في التعددية. فالإنسان زوجي واجتماعي في الوقت نفسه والعلاقة الثنائية والعلاقة الجمعية مرتبطتان. ويشرح هيروقليس بأن المدينة مصنوعة من بيوت هي التي تُشكّل عناصرها؛ لكن، في كل بيت، هناك الزوجان اللذان يُشكّلان في الوقت نفسه المبدأ والاكتمال؛ بحيث أن البيت لا يكتمل ما لم ينتظم حول زوجين. نجد إذن الثنائية الزوجية على امتداد الحياة البشرية وفي جميع جوانبها؛ ضمن التكوين البدئي الذي وهبته الطبيعة إياه؛ وفي الواجبات المفروضة على الإنسان بما هو مخلوق ذو عقل؛ وفي الحياة الاجتماعية التي تربطه بالجماعة البشرية التي هو جزءٌ منها. كحيوان، ككائن عاقل، وكفرد يربطه عقله بالجنس البشري، إن الإنسان، في جميع أحواله، كائنٌ زوجي.

ARISTOTE, Politique, I, 2, 1252 a. Il emploie aussi le mot à propos de la relation (1) du mari et de la femme dans l'Éthique à Nicomaque, VIII, 12

2. علاقة شاملة. لفترة طويلة، شكّلت مسألة إن كان يجب على المرء أن يتزوج أو ألا يتزوج، في التفكير حول طرائق العيش، موضوعاً للنقاش. فوائد وسيئات الزواج، فائدة الحصول على زوجة شرعية بحيث يتمتع الرجل بفضلها بنسب مشرف، هموم ومشاكل بالمقابل عندما يُصبح لزاماً على المرء تحمّل زوجته، والسهر على أمور أبنائه وتأمين احتياجاتهم وأحياناً مواجهة مرضهم أو وفاتهم - تلك كانت الأفكار التي لا تنضب في جدال هو أحياناً جذلي، وأحياناً ساخر، ودائماً فيه تكرار وإعادة. وتُسمع أصدااء هذا الجدل لفترة متأخرة جداً في «التاريخ القديم». وهذا إبيكتيت وكليمون الاسكندراني، مؤلف «غراميات» المنسوبة إلى لوسيان - المنحول، أو ليبيانوس في دراسته Ei gameteon، سوف يَمَحون من هذه المحاججات التي لم تتجدّد على مدى القرون. كان الأبيقوريون والكلبيون مبدئياً معارضين للزواج. ومنذ الأصول، يبدو تماماً بأن الرواقيين كانوا على العكس من أنصاره⁽¹⁾. وفي جميع الأحوال، المقولة التي ترى بأن من المناسب للمرء أن يتزوج يبدو أنها قد أصبحت رائجاً جداً في الرواقية ومميّزة تماماً لأخلاقيها الفردية والاجتماعية. غير أن ما يُشكّل أهمية، في تاريخ الأخلاق، للوضعية الرواقية، هو تحديداً أنها لم تتحدّث كمجرد تفضيل بسيط للزواج بسبب امتيازاته وعلى الرغم من منغصاته؛ فالزواج، في رأي ميزونيوس، أو إبيكتيت، أو هيروقليس لا يقوم على أنّه «قيمة أفضل»؛ بل هو واجب، فالرابطة الزوجية قاعدة شاملة. وهذا المبدأ العام يستند إلى نمطين من التفكير؛ فالإلزام الزواج هو بادئ ذي بدء عند الرواقيين النتيجة المباشرة للمبدأ القائل بأن الزواج أرادته الطبيعة وأن الكائن البشري منساق نحوه بدافع هو في الوقت نفسه طبيعي وعقل، وبذلك فهو الدافع نفسه عند الجميع. لكن هذا الإلزام مفروض أيضاً كعنصر في مجموع المهمّات والواجبات التي لا يستطيع الكائن البشري ولا يجوز له التهرّب منها، منذ أن اعتبر نفسه وأقرّ بأنه عضوٌ من جماعة وجزءٌ من الجنس البشري؛ فالزواج هو أحد تلك الواجبات التي بها تكتسب الحياة الخاصة قيمةً في نظر الجميع.

ونقاش إبيكتيت مع أبيقوري يُبيّن بوضوح هذا الاعتراف بالزواج كواجب على جميع الناس، إذا أراد المرء أن يعيش في توافق مع الطبيعة، وأنه وظيفة للفرد الذي يُريد أن يعيش حياةً مفيدة لمن يُحيطون به وللبنسبة بصفة عامة. والأبيقوري الذي

.Cf. DIOGÈNE LAËRCE, Vie des Philosophes, VII, 1, 121 (1)

يُفَحِّمُهُ إِيبيكتيت في الحديث 7 من الكتاب الثالث هو أحد الوجهاء؛ كان يُمارس مهامًا رسمية؛ فهو «مفتش مدن»؛ ولكنه، إخلاصًا منه لمبادئه الفلسفية، رفض الزواج. وهذا ما يرد عليه إيبكتيت بثلاث حجج؛ الأولى تعود إلى الفائدة المباشرة واستحالة تعميم رفض الزواج؛ إذا رفض كل إنسان أن يتزوج، «فما الذي سوف يحدث؟ من أين نأتي بالمواطنين؟ من سوف يرثهم؟ من يسهر على شؤون الشباب؟ من يكون رياضياً؟ وأيضا، ماذا سيكون مبدأ التربية⁽¹⁾؟» والحجة الثانية تقوم على الإلزامات الاجتماعية التي لا يجوز لأي إنسان أن يتهرّب منها والتي يؤلّف الزواج فيها جزءاً من الواجبات التي تتعلّق بالحياة السياسية، والدين، والعائلة؛ يجب على المرء القيام بدوره كمواطن، وأن يتزوج، أن يكون له أبناء، أن يمجد الرب، أن يعتني بأقاربه⁽²⁾. وأخيراً تتعلّق الحجة الثالثة بالصفة الطبيعية لسلوك يأمر به العقل ويجب أن نخضع له: «فإن اللذة ملحقة بواجبات باعتبارها المشرف، والخادم، من أجل تحريك حميتنا، من أجل حفظنا داخل إطار أفعال متوافقة مع الطبيعة⁽³⁾».

كما نرى؛ مبدأ وجود الزواج منفصل عن لعبة مقارنة الحسنات والإزعاجات في الزواج؛ بل يُعبّر عن نفسه كضرورة عند الجميع لاختيار حياة تكتسب شكلاً شاملاً لأنها متوافقة مع الطبيعة ومفيدة للجميع. فالزواج يربط الإنسان بنفسه، بما هو كائن طبيعي وعضو في الجنس البشري. وهذا ما يقوله إيبكتيت لمحاوره الأبيقوري، لحظة توديعه؛ ألا يخرج عما أوصى به زيوس، «لأنك سوف تُعاني، ويقع عليك أذى - أيّ أذى؟ - ألا إنه أذى عدم أدائك لواجبك. فأنت تُدمّر في نفسك الإنسان المخلص، صاحب الكرامة، المعتدل. ولا يُمكنك أن تقع في أضرار أكثر أهمية من هذه⁽⁴⁾».

مع ذلك، فإن الزواج حاله كحال باقي السلوكيات التي كان الرواقيون يُصنّفونها بين الـ *proegoumena*، الأمور المفيدة. فيمكن حدوث ظروف لا يكون فيها إجبارياً. وهذا ما يقول به هيروقليس: «الزواج مفضّل (*proegoumenon*)؛ إذن هو لزامٌ علينا

(1) EPICTÈTE, Entretiens, III, 7, 19-20

(2) Ibid., 26

(3) Ibid., 28

(4) Ibid., 36

ما لم تحدث ظروف تعترضه⁽¹⁾». وتحديدًا في هذه العلاقة بين إلزام الزواج وتوافر الظروف المناسبة يتبين الاختلاف بين الرواقين والأيقورين؛ فهؤلاء الآخرون في نظرهم، لم يكن على أي إنسان أن يتزوج، إلا في ظرف يُمكن أن يجعل من الأفضل هذه الصيغة للعلاقة؛ أمّا في نظر الأوائل -الرواقين- الظروف الخاصة وحدها يُمكن أن تُعلّق الإلزام المبدئي الذي لا يُمكن التهرّب منه.

من بين هذه الظروف، هناك ظرف استمرّ لفترة مديدة موضوعًا للنقاش: ألا وهو اختيار الحياة الفلسفية. كان زواج الفيلسوف منذُ العصر الكلاسيكي فكرةً في موضع أخذ وردّ، ويُمكن تفسير ذلك بأسباب عديدة: الاختلاف الجنسي في هذا النمط من الحياة بالمقارنة مع الصيغ الأخرى؛ أو عدم إمكانية تطابق غاية الفيلسوف (الاعتناء بنفسه، والتحكّم بأهوائه، والسعي إلى طمأنينته الروحية) وما هو تقليديًا موصوف بأنه هيجان ومشاكل الحياة الزوجية. باختصار، كان من الصعب ظاهريًا توفيق الأسلوب المميّز للحياة الفلسفية مع متطلبات الزواج المحدّدة، خصوصًا بما فيه من أعباء وتبعات. ثمة نصّان مهمان يُبيّنان مع ذلك طريقة مختلفة كليًا ليس فقط في حل الصعوبة وإنما في طرح معطيات المشكلة بالذات.

إن ميزونيوس هو مؤلف النصّ الأقدم عهدًا. وفيه يعكس السؤال عن عدم تطابق الحياة الزوجية والحياة الفلسفية ويستعيز عنه بالتأكيد على رابطة انتماء جوهرية ما بين هذين النمطين من الحياة⁽²⁾. من يُريد أن يكون فيلسوفًا، كما يقول، يجب عليه أن يتزوج. وهو مُلزم بذلك لأن الوظيفة الأولى في الفلسفة هي السماح بالعيش في توافق مع الطبيعة وتأدية جميع الواجبات النابعة من تلك الطبيعة؛ وهو يجعل «مُعلّمًا ومُرشدًا» له ما يتناسب مع الكائن البشري المتوافق مع الطبيعة. لكنه ملزم بذلك أكثر أيضًا من أي شخص آخر؛ لأن دور الفيلسوف ليس ببساطة أن يعيش وفق العقل؛ بل يجب عليه أن يكون حيال جميع الآخرين قُدوة لتلك الحياة العاقلة ومُعلّمًا يأخذ بأيديهم نحوها. فلا يمكن للفيلسوف أن يكون أدنى مستوى من أولئك الذين يجب عليه نصّحهم وإرشادهم. فإذا تهرّب من الزواج، يُبرهن بذلك على أنه أدنى من جميع أولئك الذين، بخضوعهم للعقل واتباعهم للطبيعة، يُمارسون، اهتمامًا منهم بأنفسهم

.Hiéroclès, in Stobée, Florilège, 22 (1)

.Musonius RUFUS, Reliquiae, XIV, p. 70 (2)

وبالآخرين، الحياة الزوجية. وهذه الحياة الزوجية ليست مطلقاً غير متطابقة مع الفلسفة، وإنما هي تُشكّل بالنسبة للفلسفة إلزاماً مزدوجاً؛ حيال الذات، هي واجب أن يُعطي المرء لحياته صيغة ذات مصداقية شاملة، كما أنّها ضرورة وجهها لوجه حيال الآخرين لتكون نمطاً للحياة.

يُمكننا أن نشعر برغبة لمعارضة هذا التحليل بتحليل يقترحه إبيكتيت حين رسم اللوحة المثالية للكلبي، لذلك الذي يجعلُ وظيفته ممارسة الفلسفة، والذي يجبُ أن يكون مربّي الجميع، المبشّر بالحقيقة، رسول زيوس لدى بني البشر، الواقف على منصّة المسرح كي يُنادي على الناس ويؤبّيهم على طريقة عيشهم. وهذا الأخير لا يُمكنه أن يكون ذا «ثياب، ولا مأوى، ولا مقرّ»، «لا عبيد، ولا وطن»، لا ثروات. كما أنه لا يملك «لا امرأة ولا أبناء»، وإنما «الأرض لا غير، والسماء، ومُعطف قديم وحيد⁽¹⁾». وعن الزواج ومنغصاته، يضع إبيكتيت قائمة مألوفة. إنها متوافقة، في ديباجتها المبتدلة، مع ما سبق وقلناه لفترة طويلة عن «متاعب الشؤون البيتية» التي تُثير الاضطراب في النفس وتجعل المرء يحيد عن التأمل والتفكير؛ إن المرء عندما يُصبح متزوّجاً تُمسك بخناقه «واجبات خاصة»: يجب عليه تسخين ماء القدر، مُرافقة الأبناء إلى المدرسة، أداء خدمة نحو الجدّ، تأمين الصوف لزوجته، والزيت، وحصير، وطاسة⁽²⁾. عند أول نظرة، يبدو بأن الأمر لا يتعلّق هنا إلاّ بثلاثة طويلة من الالتزامات التي تُرهق الحكيم وتمنعه من الاهتمام بنفسه. ولكنّ السبب الذي من أجله يجب على الكلبي المثالي، في رأي إبيكتيت، صرف النظر عن الزواج، لا يتمثّل في رغبة المرء أن يُكرّس همومه لذاته ولنفسه دون سواه؛ بل على العكس لأن مهمّته ورسالته هي الاهتمام بالبشر، وأن يسهر على راحتهم، وأن يكون «فاحصهم»؛ وذلك لأنّه على منوال الطبيب، يجب أن «يقوم بجولة» و«يجس نبض جميع الناس⁽³⁾»؛ فإذا احتجزته الأعباء المنزلية (لا سيما، وربّما تحديداً، ذلك البيت الفقير الذي يصفه إبيكتيت)، لن يكون له من وقت فراغ يصرفه بمهمّة تشمل البشر جميعاً. إن تخلّيه عن جميع تلك الروابط الخاصة ليس سوى نتيجة للروابط التي يؤسّسها، بصفته فيلسوف مع الجنس

.ÉPICTÈTE, Entretiens, III, 22, 47 (1)

.Ibid, 70-71 (2)

.Ibid, 73 (3)

البشري؛ هو ليس له عائلة لأن عائلته هي الإنسانية جمعاء، ليس لديه أبناء لأنه، بصورة من الصور، أنجب جميع الرجال وجميع النساء. إذن يجب أن نفهم جيدًا؛ إن عبء العائلة الشاملة هو الذي يصرف الكلبي عن تكريس نفسه لعائلة خاصة.

غير أن إيبكيتيت لا يتوقف عند هذا الحد؛ فهو يضع حدًا نهائيًا لعدم التطابق ذاك، ألا وهو الحالة الحاضرة، لما يُسميه الـ«catastase» الحالية للعالم. فإذا كنّا فعليًا، نعيش في مدينة من الحكماء، لن يعود هناك من حاجة لأولئك المرسلين من طرف الآلهة، والذين بتجردهم من كل شيء، ينهضون لإيقاظ الآخرين واطلاعهم على الحقيقة. فكل الناس سوف يكونون فلاسفة؛ وبالتالي فالكلبي ووظيفته الشاقة لن يعود لهما من جدوى. ومن طرف آخر، فالزواج، في مثل هذه الحالة، لن يطرح النوع نفسه من المصاعب التي نجدها في أيامنا هذه، ضمن نطاق الصيغة الحالية للبشر؛ فكل فيلسوف يُمكنه أن يجد في زوجته، في جدّه، في أبنائه، أناسًا مماثلين له وقد نشأوا مثله⁽¹⁾. فالعلاقة الزوجية سوف تضع الحكيم أمام شخص آخر لا يُمثله. يجب إذن أن نعتبر رفض الزواج من طرف الفيلسوف المناضل لا يعود إلى إدانة جوهرية، ولا يستند سوى إلى ضرورة ظرفية؛ وعزوية الفيلسوف لن يكون أمامها سوى أن تختفي لو كان جميع البشر في حالة تمكّنهم من أن يعيشوا حياةً منسجمة مع طبيعتهم الجوهرية.

3. علاقة فريدة: إن فلاسفة الحقبة الإمبراطورية لم يخترعوا بوضوح البعد العاطفي في العلاقة الزوجية؛ تمامًا كما أنهم لم يمحووا المكونات المفيدة فيها، في الحياة الفردية، والعائلية، وفي حياة المدينة. غير أنهم يريدون أن يُعطوا لهذه العلاقة وللطريقة التي تبني بها رابطة بين الأزواج صيغةً ومزايا خاصة.

لقد أعطى أرسطو أهمية كبيرة وقوة للعلاقة بين الزوجين. لكنه حين تحليله للروابط التي تربط البشر فيما بينهم، يبدو أنه تحديدًا قد أعطى الامتياز للروابط الدمية؛ فما من أحد، في رأيه، كان أكثر تعلقًا بالأبناء مثل الآباء، حيث يُمكنهم الشعور بأن هؤلاء الأبناء قطعة منهم⁽²⁾. والتدرج المتراتب الذي يقترح ميزونيوس في دراسته «الزواج كعقبة أمام الفلسفة» هو مختلف عن هذا الأمر. فمن بين جميع

(1) Ibid, 67-68

(2) ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, VIII, 12 (2)

التجمّعات التي يُمكن أن تنشأ بين البشر، يُشير ميزونيوس إلى التجمّع في الزواج باعتباره الأسمى، والأهم، والأكثر توقيراً (presbutate). فالجماعة الزوجية، بقوّتها، تتفوّق على الروح الجماعية التي يُمكن أن توحد صديقاً مع صديق، شقيقاً مع شقيق، ابناً مع أبوين. كما تتفوّق أيضاً - وهنا النقطة الحاسمة - على الرابطة التي تربط الأبوين بذريّتهما. ما من أب، ما من أم، كما يكتب ميزونيوس، يمكن أن يشعرا بصداقة حيال الابن أكثر من الصداقة حيال الشريك الآخر؛ ويورد على سبيل المثال حالة أدميت؛ فمن إذن قبل أن يموت في سبيله؟ ليس والداه العجوزان، وإنما زوجته ألسيست، علماً وأنها كانت شابة⁽¹⁾.

إن التفكير بالرابطة الزوجية كعلاقة أساسية وأكثر التصاقاً من أية علاقة أخرى، يُستخدم لتعريف نمط حياة بالكامل. كانت الحياة الزوجية قد طبعت بطابعها ظهوراً مجدداً لمهمات وسلوكيات ضمن صيغة التكامل؛ كان على الرجل أن يقوم بما لا تستطيع المرأة القيام به، وهي من جانبها، كانت تؤدي العمل الذي لا يدخل في اختصاص زوجها؛ إنها هوية الغاية (ازدهار البيت العائلي) هي التي أعطت وحدتها لتلك النشاطات وصيغ الحياة تلك، بتعريف مختلف. هذا التوزيع للأدوار النوعية لا يخفي من التعاليم الحياتية التي يمكن تقديمها إلى المتزوجين؛ فهذا هيروقليس يجعل مرجعه، في كتابه «الاقتصادي»⁽²⁾ قواعد مماثلة لتلك التي كنا نجدتها عند إكزينوفون. لكن من وراء هذا التوزيع للسلوكيات المتعلقة بالبيت، والممتلكات، والأراضي، نجد التأكيد على ترسيخ حياة مشتركة وأعباء متبادلة لأن فن الزواج لا يعني ببساطة عند الزوجين مجرد طريقة عاقلة للتصرف، كل منهما من طرف، من أجل غاية يعترف الشريكان بها وعندها يجتمعان؛ بل هو طريقة للحياة الزوجية بحيث لا يظل المرء منفرداً؛ إن الزواج يستدعي أسلوباً من السلوك يعيش ضمن إطاره كلّ من الشريكين حياةً ثنائية وحيث يشكلان، سوياً، حياةً مشتركة.

وقد تميز أسلوب الحياة ذاك بادئ الأمر بفن معين في الحياة معاً. فالرجل عليه من أجل القيام بأموره أن يكون خارج بيته، بينما يجب على المرأة البقاء في البيت. غير أن الزوجين الصالحين سوف يرغبان بالانضمام كلّ منهما إلى الآخر وألاّ يبقيا

(1) Musonius Rufus, Reliquiae, XIV, pp. 74-75

(2) Hiéroclès, in Stobée, Florilège, 21

منفصلين سوى أقصر فترة زمنية ممكنة. فوجود الآخر، المواجهة وجهًا لوجه، العيش كنفًا إلى كنف، لا تُقدّم ببساطة على أنها محض واجبات لا غير، وإنما تُقدّم كصوبة تميّز توطّد الرابطة التي يجب أن تجمع شمل الزوجين. يمكن تمامًا أن يكون لكلٍ منهما دوره؛ لكن، ليس بإمكان أحدهما الاستغناء عن الآخر. ويشير ميزونيوس إلى حاجة الزوجين في الزواج الصالح للبقاء سويًا بل ويجعل من صعوبة انفصالهما معيار صداقتهما الفريدة؛ فما من غياب، كما يقول، أصعب على الزوجة من غياب الزوج، وأصعب ما يعانيه الزوج هو غياب الزوجة؛ ما من حضور له بمثل تلك السلطة في تخفيف الأسى، وزيادة الفرح، وتقديم العلاج لسوء الأقدار⁽¹⁾. إن وجود الآخر هو في صميم حياة الزواج. فلنتذكر بلين وهو يصف لزوجه الغائبة الليالي والأيام التي يمضيها باحثًا عنها دون جدوى، ومتذكرًا وجهها كي يولّد إلى جانبه ما يشبه الحضور⁽²⁾.

هو فن العيش معًا، وهو أيضًا فن الكلام. بالتأكيد كان كتاب إيكزينوفون «الاقتصادي» يصف نمطًا معيّنًا من التبادل ما بين الزوجين؛ كان على الزوج بصورة خاصة القيادة، وإعطاء النصائح، واستخلاص العبرة وفي النهاية توجيه زوجته في نشاطها كربة بيت؛ والزوجة هي أيضًا، كان عليها أن تستفهم ما لم تكن على علم به وأن تقدّم تقريرًا عما أمكنها القيام به. وتوحي النصوص المتأخرة أكثر بنمط من التحاور الزوجي، لغايات أخرى غير الحوار الفلسفي. فكلٌّ من الزوجين، في رأي هيروقليس يجب عليه أن يرفع تقريرًا للآخر عما قام به؛ فالمرأة تقول لزوجها ما يجري في البيت لكن عليها أيضًا الاستعلام منه عما يجري خارج البيت⁽³⁾. وكان بلين يحب أن تكون زوجته كالبرونيا مطلعة على نشاطه في الحياة العامة، وأن تشجعه وتبتهج لنجاحاته-وهذا ما كان قد أصبح تقليدًا منذ فترة طويلة في العائلات الرومانية الكبيرة. لكنه كان يُشركها مباشرة في عمله وبالمقابل فإن تذوقها للآداب الجميلة استوحته من الحنان الذي تشعر به حيال زوجها. فهو يجعل منها الشاهد والحكم على أعماله الأدبية؛ إنها تقرأ مؤلفاته، تستمع لخطاباته وتتلقي بمسرة التهاني التي

(1) MUSONIUS RUFUS, Reliquiae, XIV, pp. 73-74

(2) PLIN, Lettres, VII, 5

(3) HUEROCLÈS, in Stobée, Florilège, 24

يمكن أن توجه إليها. وهكذا فإنما ما يرجوه بلين، إنما يتمثل في المودة المتبادلة، الـ *concordia*، التي سوف تكون متواصلة وتزداد قوةً يومًا بعد يوم⁽¹⁾.

ومن هنا جاءت الفكرة القائلة بأن الحياة داخل إطار الزواج يجب أيضًا أن تكون فنًا في تكوين وحدة جديدة قوامها اثنان. ونتذكر كيف أشار إكزِينوفون سابقًا إلى المزايا المختلفة التي زوّدت بها الطبيعة الرجل والمرأة، كي يكون بإمكانهما أن يُمارسا داخل البيت مسؤولياتهما المشتركة؛ أو كيف أعطى أرسطو للرجل إمكانية الارتقاء، وصولًا إلى الكمال، بالفضائل التي تظل عند المرأة أدنى مستوى وتُعلّل تبعيتها. بالمقابل، فقد أعطى الرواقيون للجنسين إن لم يكن إمكانيات متماهية، فعلى الأقل قدرة متساوية على الفضيلة، فالزواج الصالح، في رأي ميزونيوس، يقوم على الـ *homonioia* - التناغم لكن، ليس لنا أن نفهم من ذلك مجرد تماثل في التفكير بين الشريكين؛ وبالأحرى فإن المقصود هو وجود ماهية في طريقة العيش بتعقل، وفي الموقف الأخلاقي، وفي الفضيلة. إنها وحدة أخلاقية حقيقية تلك التي يجب على الزوجين تشكيلها في الحياة الزوجية. وهذه الوحدة، يصفها ميزونيوس كنتيجة تركيب قطعتين مع بعضهما في هيكل بناء؛ يجب على القطعتين كليهما أن تكونا بمستويات مستقيمة تمامًا كي يُشكّلا مجموعة صلبة ومتماسكة⁽²⁾. إنما من أجل إعطاء الطابع المميز للوحدة الجوهرية التي يجب أن يُشكّلها الزوجان، يتأتى أحيانًا أننا نلجأ إلى استعارة أخرى، أقوى بكثير من استعارة تعبر عن تلاحم تام بين قطع انصهر بعضها في بعض؛ ألا وهي الاستعارة التي تتحدث عن انصهار بالكامل، الـ *di'holon krasis*، حسب تصوّر مستعار من الفيزياء الرواقية.

كانت دراسة أنتيباتر قد سبق لها أن لجأت إلى هذا النمط كي توجد تعارضًا بين المودة الزوجية مع باقي أشكال الصداقة⁽³⁾. لقد وصف الصداقات كتجمعات تبقى فيها العناصر مستقلة بعضها عن بعض، كما حبّات القمح التي نمزجها والتي يُمكن فصلها عن بعض من جديد: إن كلمة *mixis* تُشير إلى هذا النوع من المزج بالترادف. بالمقابل، يجب على الزواج أن يكون من نسق الانصهار الكلي، كما نلاحظ ما

(1) PLINIE, Lettres, IV, 19

(2) Musonius Rufus, Reliquiae, XIII B, pp. 69-70

(3) ANTIPATER, in STOBÉE, Florilège, 25

يُحصل بين الخمر والماء، حيث يُشكّلان بمزيجهما سائلاً جديداً. وهذا التصوّر ذاته حول الـ«crase» في الحياة الزوجية نجدّه عند بلوتارك، في البند الرابع والثلاثين من «التعاليم الزوجية»: فهو يُستخدمُ هناك للتمييز بين ثلاثة أصناف من الزواج وكي يُعمل على إيجاد تراتب بعضها مع بعض. فهناك الزيجات التي لا يتم التعاقد عليها إلا من أجل لذات السرير؛ فهي تنتمي إلى زمرة عمليات المزج بالترادف لعناصر منفصلة يحتفظ كل عنصر فيها بفرديته. وهناك الزيجات التي تتم من أجل مصالح؛ فهي مثل تركيبات تُشكّل عناصره وحدة جديدة وصلبة، لكن يُمكن دائماً تفكيك بعضها عن بعضها الآخر مثل اجتماع قطعتين في هيكل بناء. وأمّا بشأن الانصهار الكلّي - الـ«crase» الذي يؤمّن تشكيل وحدة جديدة لا يُمكن لشيء من بعد ذلك أن يُفكّكها - فوحدها زيجات الحب التي يرتبط من خلالها الزوجان عن حب هي التي يُمكن أن تُحقّق ذلك⁽¹⁾.

هذه النصوص القليلة بمفردها لا غير لن يكون بإمكانها تمثيل ما كانت عليه ممارسة الزواج في القرون الأولى من تاريخنا الميلادي، ولا حتى تلخيص المجادلات النظرية التي أتاحَت المجال لظهورها. فيجبُ علينا أن نتناولها بما هي عليه من جزئية، ومن مصداقية لبعض العقائد ومن صفة استثنائية دون شك عند بعض الأوساط النادرة إلى حدٍّ بعيد. لكننا نرى فيها تماماً ولو لم يكن سوى في مقاطع، رسم الخطوط الأولية لـ«نمط قوي» في الحياة الزوجية. في هذا النمط العلاقة مع الآخر، والتي تظهر بأنها الأساسية أكثر من أي شيء آخر، ليست علاقة دم ولا علاقة صداقة؛ إنها علاقة بين رجل وامرأة تتشكّل ضمن الصيغة المؤسّسية للزواج وفي نطاق الحياة المشتركة التي تتموضع عواملها بعضها فوق بعض. إن المنظومة العائلية أو شبكة الصداقات احتفظت دون شك بجانب كبير من أهميتها الاجتماعية؛ ولكنّها، في فن الحياة، خسرت قليلاً من قيمتها بالقياس مع الرابطة التي تربط شخصين من جنسٍ مختلف. وثمة امتياز طبيعي، هو في الوقت نفسه أونطولوجي وأخلاقي، مُنَحَ لتلك العلاقة الثنائية ما بين جنسين مختلفين، على حساب جميع العلاقات الأخرى. نفهمُ ضمن هذه الشروط ما كان دون شك إحدى أبرز السمات في ذلك الفن، فن

(1) - (PLUTARQUE, Préceptes conjugaux, 34 (142 e-143 a - 141a - 140e)). والبند 20.

يُشبّه أيضاً الزواج السليم بحبل يتدعّم عن طريق جدلٍ خيوطه.

أن يكون المرء متزوجاً؛ وذلك أن الانتباه للذات والعناية بالحياة الشائبة أمكن الدمج بينهما دمجاً وثيقاً. وإذا كانت العلاقة الجوهرية في الحياة مع امرأة هي «المرأة»، و«الزوجة»، وإذا كان الكائن البشري فرداً زوجياً تكتمل طبيعته في ممارسة الحياة المشتركة، فلا يمكن أن يكون هناك استحالة تطابق جوهري وأولي بين العلاقة التي يبنها المرء مع ذاته والعلاقة التي يؤسسها مع الآخر. إن فنّ الزوجية يشكّل جزءاً لا يتجزأ من تهذيب الذات.

لكن من يهتم بذاته ليس المطلوب منه أن يتزوج فحسب؛ بل يجب أن يُعطي لحياته في الزواج صيغة قائمة على التفكير، وأسلوباً فريداً. هذا الأسلوب، مع ما يتطلب من اعتدال، لا يتم تعريفه بالتحكم في الذات فحسب بل بالمبدأ القائل بأنه على المرء أن يُحسن إدارة شؤونه الذاتية ليستطيع إدارة الآخرين؛ وإنما يتم تعريفه أيضاً ببلورة صيغة معينة قائمة على التبادل؛ في الحياة الزوجية التي تطبع بطابعها القوي حياة كل إنسان. إن الشريك، بصفته كطرف متميز، يجب التعامل معه ككائن متماثل مع الذات وكعنصر يتم تشكيل وحدة جوهرية معه. تلك هي المفارقة في موضوع الزواج ضمن نطاق تهذيب الذات، كما أفاضت في الحديث عنها فلسفة كاملة؛ فالمرأة الزوجة لها قيمتها كقيمة الآخر بامتياز؛ غير أن الزوج يجب عليه الاعتراف بها أيضاً على أساس أنها تُشكّل وحدة مع ذاته. وبما يتعلق بالصيغ التقليدية للعلاقات الزوجية، كان التغيير ملحوظاً.

مسألة الاحتكار - المونوبول -

يُمكننا توقع أن تولي الدراسات حول الحياة الزوجية دورًا هامًا لريجيم العلاقات الجنسية التي يجب أن تنشأ بين الزوجين. في حقيقة الأمر، كان الموقع المحفوظ لها هناك محدودًا نسبيًا؛ كما لو كان إضفاء الصفة الموضوعية على العلاقة الزوجية قد سبق، بأشواط بعيدة، إضفاء الصفة الموضوعية على العلاقات الجنسية التي تجري خلال الزواج؛ كما لو أن التطبيق الذي من المناسب استخدامه في الحياة الثنائية لا يزال يترك مسألة الجنس الزوجي في منطقة يغمرها التعيم.

هو تكتّم تقليدي دون شك. وأفلاطون في اللحظة التي كان عليه إعطاء شرعية لتلك المادة - بتحديدته للاحتياطات الواجب اتخاذها لإنتاج أبناء جملاء، وبتوجيهه للحالة الجسدية والأخلاقية عند الأبوين المستقبليين، وحتى عند تأسيسه لمفتّشات سوف يكون لهن الحق بالتدخل في حياة بيوت الزوجية عند الشباب -، يُشير إلى ما يُمكن أن يُشكّل صعوبة بتقبّل تشريع يهتم بتلك الأمور⁽¹⁾. مقابل هذا التكتّم الإغريقي سوف توجد مُعارضة قائمة على التدقيق التفصيلي المتيقّظ في الرعوية المسيحية، اعتبارًا من العصر الوسيط: حينذاك، سوف يتعهدون تنظيم كل شيء - الوضعيات، عدد مرّات الجماع، الحركات، الحالة النفسية لكل شخص، معرفة كل طرف لنوايا الطرف الآخر، علامات الشهوة من جانب، وعلامات القبول من الجانب الآخر إلخ. أمّا الأخلاق الهيلينية والرومانية، من جانبها، فلا تتحدث حول هذه الأمور إلّا النزر اليسير.

ومع ذلك ثمة مبادئ هامة عديدة، بخصوص العلاقات بين التعامل مع اللذات والحياة الزوجية، تمّت صياغتها في بعض هذه النصوص. رأينا تقليديًا، أن الرابطة بين الفعل الجنسي والزواج تقوم انطلاقًا من، ووفق، ضرورة الحصول على ذرية. هذه الغاية التي هدفها الإنجاب كانت تُمثّل إحدى

.Cf. L'Usage des plaisirs, chap.III ;Platon, Lois, VI, 779 e-780 a (1)

أسباب الزواج؛ فهي التي تجعل العلاقات الجنسية في الزواج ضرورية؛ وغيابها في جميع الأحوال هو الذي من الممكن أن يؤدي إلى تفكيك الرابطة الزوجية؛ ومن أجل أن تؤخذ بالاعتبار أفضل الشروط الممكنة للإنجاب كانوا يُشيرون على المتزوجين ببعض التوصيات بخصوص طريقة القيام بالفعل الزوجي (اللحظة التي يجب اختيارها، الريجيم الذي يجب أن يسبق ذلك الفعل). وأيضًا من أجل تجنب المنغصات التي قد تنشأ من الولادات غير الشرعية. رفعوا الاعتراض على العلاقات خارج الحياة الزوجية (ليس فقط بما يخص النساء، بطبيعة الحال، وإنما أيضًا بما يخص الرجال). لنقل نظريًا بأن توليفة الرابطة الزوجية مع الرابطة الجنسية، في النصوص الكلاسيكية، كانت مقبولة للسبب الأكبر ألا وهو الإنجاب؛ وعلى الأقل بالنسبة للرجال، لم تكن لا طبيعة الأفعال الجنسية بالذات ولا جوهر الزواج بحد ذاته هو ما يستدعي عدم وجود لذة إلا في الحياة الزوجية. وباستثناء مسألة الولادات غير الشرعية، ومع أخذ أخلاقية التحكم بالذات بعين الاعتبار، لم يكن هناك من سبب لمطالبة رجل، حتى وإن كان متزوجًا، أن يقتصر في جميع لذاته الجنسية على امرأته وعليها وحدها دون سواها.

وهكذا فمن السهل علينا في أخلاق الزواج المتشدد التي بدأنا نرى تبلورها في القرون الأولى من تاريخنا الميلادي، أن نتبين ما يمكن أن نطلق عليه اسم «الطابع الزوجي» للعلاقات الجنسية - وهو طابعٌ زوجي مباشر ومتبادل في الوقت نفسه: مباشر لأن طبيعة العلاقة الجنسية هي التي يجب أن تستبعد اللجوء إلى العلاقة الجنسية خارج الزواج. ومتبادل لأن طبيعة الزواج والرابطة التي تتشكل ضمنه بين زوجين هي التي يجب أن تستبعد اللذات الجنسية التي يُمكن الحصول عليها في أماكن أخرى. إذن، يجب أن يتم التطابق بين وضعية الزواج والنشاط الجنسي؛ وهذا كحق كامل مكتسب، وليس لمجرد غاية الحصول على نسل شرعي. هذا التطابق - أو بالأحرى التحرك باتجاه تحقيق مثل هذا التطابق، طبعًا مع وجود عدد من التفاوتات والهوامش الممكنة - يتجلى في تبلور مبدئين: فمن طرف، لا يمكن قبول اللذة الجنسية خارج إطار الزواج، نظرًا للوظيفة المنوطة بها، وهذا ما يستدعي عمليًا حتى عدم السماح بها عند الشخص غير المتزوج؛ ومن طرف آخر، فالزوجية تربط بطريقة تُصبح المرأة خلالها معرضة للتجريح ليس لمجرد فقدانها مكانتها وإنما أيضًا لأن زوجها يستطيع أن يحصل على لذته مع نساء غيرها.

1. دون شك من النادر أن نرى تشكّل المبدأ القائل بأن كل علاقة جنسية معرضة

للوم إن لم يكن موضعها ضمن نطاق الزواج الذي يجعلها شرعية. فالرجل العازب، بشرط أن يلتزم بالاعتدال الشخصي وباحترام التقاليد السائدة، والقوانين وحق الآخرين، يُمكنه تمامًا أن يحصل على لذته كما يشاء؛ سوف يكون من الصعب جدًا، حتى في هذه الأخلاق المتقشفة، أن نفرض عليه الامتناع عن ذلك ما لم يعقد زواجًا مع امرأة. ألا وبتأثير فضيلة شخصية كبرى تمكّن ابن مارسيا، على قول سينيكا، من صد هجمات النساء اللواتي كنّ يشتهينه، وصولاً إلى أنه كان يحمرّ خجلًا لأنه يلقي إعجابًا عندهن، باعتبار ذلك شبه خطيئة (quasi peccasset)⁽¹⁾. ويُمكننا أن نلاحظ أن ديون دو بروز يُبرهن عن قسوة شديدة حيال العهر والطريقة التي تُنظّمه؛ بدايةً لأنه يرى في العهر نوعًا «من الحب غير المحب»، ونوعًا من التواصل الغريب عند أفروديت؛ وبعد ذلك لأن ضحاياه هم كائنات بشرية غير موافقة على هذا الفعل؛ لكن، مع أنه يتمنى قيام المدينة عندما تكون حسنة الإدارة بتحطيم هذه المؤسسات، فهو لا يضع نصب عينيه إلغائها فورًا واستئصال مثل هذا الشرّ المتجذّر والراسخ جدًا⁽²⁾. ويهنئ مارك أوريل نفسه على تقشّفه الخاص في ميدان اللذة الجنسية؛ فهو قد «أنقذ ربيع شبابه»، وهو لم «يفعل قبل الأوان علاقة الرجولة»، بل إنّه حتى «تجاوز زمان الرجولة»؛ والحال، فهذه المقولات تُبين لنا جيدًا ما يلي: لا تقوم الفضيلة على أنّها وقفٌ على ميدان لذات الزواج لا غير، وإنما تقوم على أنه قد أحسن التحكم بذاته وانتظر، لفترة أطول من المطلوب عادةً، لحظة الاستمتاع بلذات الجنس⁽³⁾. وإبيكتيت، هو الآخر، يستعرض المثل الأعلى للعلاقات الزوجية التي لا تكون قبل وجود رابطة العلاقة الزوجية؛ لكنّه يجعل من هذا الأمر موضوع نصيحة تُقدّم؛ وهذه النصيحة، يجب اتباعها إذا أمكن الأمر، لكن لا مجال لنجعل من مثل هذا التقشّف مبدأً متباهيًا. «أما بخصوص لذات الحب، يجب وضمن نطاق ما هو ممكن، أن يحفظ المرء طهارته قبل الزواج؛ وإذا استسلم لتلك اللذات فليحصل على جانب ممّا هو مسموح له. لا تُزعج أولئك الذين يقومون بهذه الأفعال، لا تُلقِ عليهم الدروس؛ ولا تشر في جميع الأماكن أنك أنتَ بالذات لا تقوم بهذه الأفعال⁽⁴⁾». والتحقّظ الأقصى الذي يطلبه إبيكتيت في العلاقة الجنسية لا يُعلّله بصيغة الزواج والحقوق

.SÉNEQUE, Consolation à Marcia, 24 (1)

.Dion DE Pruse, Discours, VII (2)

.Marc Aurèle, Pensées, 1, 17 (3)

.ÉPICTÈTE, Manuel, XXXIII, 8 (4)

والواجبات التي يؤسّسها والالتزامات التي يجب أداؤها نحو الزوجة، بل يُفسّره بأنه على المرء أن يكون مسؤولاً أمام ذاته لأنه قطعة من الله، لأن الواجب يقضي بتكريم هذا المبدأ الذي يسكن لفترة من الزمن في الجسم، ولأنه من الضروري احترامه على امتداد الحياة اليومية. فالتذكير بحقيقة الإنسان، وليس وعي العلاقات مع الآخرين، هو الذي يجب أن يُستخدم كمبدأ دائم في التقشّف: «ألا تريد أن تتذكّر، عندما تأكل، من تكون، أنت يا من تأكل وتغذي نفسك؟ وفي علاقاتك الجنسية، من تكون أنت يا من تمارس هذه العلاقات؟ وفي حياتك الاجتماعية، وفي تدريباتك البدنية، وفي أحاديثك، ألا تعلم بأنك إنما تُغذي ربّاً، وتُدرّب ربّاً؟... وأمام الرب نفسه الحاضر فيك والذي يرى ويسمع كلّ شيء، ألا تخجل بالتفكير وبتأدية مثل تلك الأمور، أيها الإنسان غير الواعي بطبيعتك الخاصة، يا من يحلّ عليه الغضب الإلهي»⁽¹⁾.

بالمقابل، يبدو تمامًا بأن ميزونيوس ريفوس لجأ إلى إعطاء الطابع الزوجي الكامل للنشاط الجنسي حيث أنّه يُدين كل علاقة جنسية ما لم تتم ضمن إطار الزوجية ومن أجل الغايات الخاصة لهذا الإطار. وفي دراسته، نجد المقطع المخصّص لستوبي بخصوص الأفروديزيات يُفتح بنقد مألوف لحياة الدعارة: فهذه الحياة، لعجزها عن التحكّم الضروري بنفسها، تجد أنّها منجرفة وراء ملاحقة لا نهاية لها للذات نادرة وتسعى إلى «علاقات مخجلة». والحال، ها هو ميزونيوس، يُضيف إلى هذه الإدانة العادية، كشرط إيجابي تعريفاً لما يجب اعتباره aphrodisiac dikaia، لذات شرعية؛ فهذه، على قوله، هي اللذات التي يقوم بها معاً الشريكان في الزواج ومن أجل ولادة أبناء (ta en gamoi kai epi genesei paidon sunteloumena). وها هو ميزونيوس، حينذاك، يوضّح الفرضيتين اللتين يُمكن أن تحضرا؛ فإمّا أن العلاقات خارج الحياة الزوجية يتم البحث عنها ضمن نطاق الدعارة (moicheia)، وهي الأكثر تعارضاً مع القانون (paranomotatai)؛ وإمّا يتم الحصول عليها خارج إطار كلّ دعارة لكن، حالما تكون «محرومة ممّا يجعلها متوافقة مع القانون»، فهي بحدّ ذاتها مخجلة وتستمد أصولها من الدعارة⁽²⁾. فالزوجية بما يخصّ النشاط الجنسي هي الشرط المطلوب لممارسته بصورة شرعية.

بينَ الفكرة القديمة القائلة بأن الملاحقة الزائدة عن حدها للذة بصورة مكثّفة

(1) 14-ÉPICTÈTE, Entretiens, II, 8 (12).

(2) Musonius Rufus, Reliquiae, XII, pp. 63-64.

تتناقض مع التحكّم الضروري بالذات، ومبدأ عدم وجود لذّة شرعية إلا ضمن إطار المؤسسة الزوجية لا غير، كانت هناك خطوة هامة قام ميزونيوس ريفوس بتجاوزها. ويستخلص منها النتيجة التي تفرض نفسها حتى وإن تبدّت قائمة على مفارقة لكثيرين من معاصريه. ناهيك بأنّه هو نفسه يُقدّمها بخصوص اعتراض ممكن: هل يجب اعتبار العلاقة الجنسية التي يُمكن أن تنشأ بين شخصين حرّين وغير ملتزمين بعلاقات زواج كعلاقة موضع لوم وتوبيخ؟ «الرجل الذي له علاقة مع محظية أو مع امرأة غير متزوجة لا يُسيء إلى أي قانون، ولا يسلب من أي شخص الأمل بالحصول على نسل». حتّى في هذه الشروط، هناك اقتراف لخطيئة - تمامًا كما يُمكن للمرء أن يقترب خطيئة وظلمًا دون أن يُسبّب أذى لأي شخص من المحيطين به: إنّهُ يُدنّس نفسه، و«على منوال الخنازير الأهلية يستمتع بقذارته الخاصة»⁽¹⁾. من بين تداعيات هذا التصور للعلاقات الزوجية بين الزواج والنشاط الجنسي يجب أن نضع أيضًا الرفض الذي جابه به ميزونيوس ريفوس منع الحمل. فهذه الممارسات، كما يقول في نصّ مخصّص لمعرفة ما إذا كان من الواجب تنشئة جميع الأبناء، تتعارض مع قوانين المدن التي تسهر على صيانة أمور السكّان؛ كما أن هذه الممارسات لمنع الحمل تُؤذي أيضًا الأفراد لأنّه من المفيد جدًّا الحصول على نسل؛ لكنّها أيضًا تُصيب بالأذى النظام الشامل الذي شاءته الآلهة: «كيف لا نكون آثمين بحقّ آلهتنا الغابرين وبحقّ جوبيتر حامي العائلة، عندما نقوم بمثل هذه الأمور؟ فمن يُسيء معاملة ضيف يكون آثمًا في حقّ زيوس حتما، حامي حقوق الضيافة، وأن الذي يتصرّف حيال صديق بصورة ظالمة يكون آثمًا بحقّ زيوس، ربّ الصداقة، فإن الذي يتصرّف تصرفًا ظالمًا بحقّ نسله يكون آثمًا بحقّ الآلهة الغابرين وبحقّ زيوس، حامي العائلة»⁽²⁾.

قد نجد أنفسنا ميّالين للاعتراف هنا بوجود استباق للفكرة المسيحية القائلة بأنّ اللذة الجنسية بحدّ ذاتها تمثّل دنسًا، والعلاقة الشرعية للزواج هي وحدها، مع إمكانية وجود إنجاب، التي تستطيع جعلها أمرًا مقبولا. وفي حقيقة الأمر فإنّ هذا المقطع بقلم ميزونيوس قد استخدمه كليمن الاسكندراني في الكتاب الثاني من «المرثي»⁽³⁾. ومع ذلك، إذا كان ميزونيوس - مثله مثل أغلب الدعاة الأخلاقيين القدماء،

.Ibid (1)

MUSONIUS Rufus, Reliquiae, XV, p. 78. Ce texte est cité et commenté par (2)

.NOONAM, Contraception et mariage, pp. 66-67

.Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue, II, 10 (3)

باستثناء الكلبين - يعتبر تمامًا بأن الممارسة العلنية لهذا النوع من العلاقات أمرٌ مُخجل، فنحن بكل تأكيد نُزيّف مذهبه إذا نسبنا إليه أنه يقول بأن اللذة الجنسية شر، وبأن الزواج قد تأسس كي يُعيد الاعتبار إليها ويُنظّم ضمن إطارٍ حصري استخدامها الضروري. إذا كان ميزونيوس يعتبر كل علاقة جنسية خارج الزواج أمرًا مخجلًا، فهو لا يُريد أن يقول إن الزواج قد فُرض فرضًا على العلاقة الجنسية كي ينتزع منها طابعها الآثم الداخلي؛ وذاك لأن الكائن البشري، العاقل والاجتماعي، من طبيعة الفعل الجنسي تحديدًا عنده أنه يدخل في نطاق العلاقة الزوجية ويُنتج من خلالها نسلًا شرعيًا. فعلٌ جنسي، رباطٌ زوجي، ذريةٌ، عائلةٌ، مدينةٌ وحتى أنه أبعد من ذلك، جماعةٌ بشرية، كل ذلك يُشكّل سلسلة عناصرها مرتبطة بعضها ببعض وفيها تجد حياة الإنسان صيغتها العقلانية. وسحب اللذات منها من أجل إبعادها عن العلاقة الزوجية كي نقترح على اللذات غايات أخرى، فهذا في واقع الحال يُسبّب إساءة لما هو جوهري عند الكائن البشري. الدنس ليس في الفعل الجنسي بالذات، وإنما في «الفحش» الذي يُفكّكه ويُبعده عن الزواج المستقر الطبيعي والنهاية العقلانية. ضمن هذا المنظور، يُشكّل الزواج عند الكائن البشري الإطار الوحيد الشرعي للاجتماع الجنسي وللتعامل مع الأفروديزيات.

2. انطلاقًا من هذا الارتباط جوهريًا للعلاقات واللذة الجنسية بالحياة الزوجية الشرعية، يُمكن أن نفهم الإشكالية الجديدة للدعارة وللخطوط الأولية بخصوص فرض إخلاص جنسي مُزدوج.

نعلم بأن الدعارة كانت قضائيًا مدانة وأخلاقيًا موضع لوم وتقريع نظرًا للظلم الذي يوقعه رجل برجل آخر يسلب منه امرأته. ووجه الإدانة إذن، في العلاقة الجنسية، خارج الزواج، أن تكون المرأة متزوجة، فهذا تحديدًا ما يوجب الإدانة؛ أمّا إذا كان الطرف الآخر، الرجل، متزوجًا، فهذا أمرٌ لا يؤخذ بالاعتبار؛ ما يعني أن الخداع والضرر قضية بين رجلين - ذاك الذي استولى على المرأة وذاك الذي كانت له عليها حقوقٌ شرعية⁽¹⁾. وهذا التعريف للدعارة، بأنه يُمثّل إساءةً لحق الزوج لا غير، كان من الرواج بحيث يُمكننا أن نجده حتى في أخلاق شديدة التقشّف كما هو الحال مع إبيكتيت⁽²⁾. وفي منتصف حديث حول الفكرة القائلة بأن «المخلوق البشري وُلد من

. Cf. L'Usage des plaisirs, chap. III (1)

.3-ÉPICTÈTE, Entretiens, II, 4, 2 (2)

أجل الإخلاص» (pistis)، يأتي رجل - رجل آداب (philologos) - فوجئ متلبساً بجنحة الدعارة وأعلن عن نفسه بأنه من جماعة أرخيداموس القائلين بمشاعية النساء. لكن المآخذ التي يوجهها إبيكتيت إليه تقوم على نقطتين. إن ممارسة الدعارة، بادئ ذي بدء، تجعل الإنسان مخالفاً لـ «مبدأ الإخلاص الذي ولدنا من أجله». غير أن هذا «الإخلاص»، لا يجعله إبيكتيت ضمن إطار المؤسسة الزوجية؛ أكثر من ذلك، فهو لا يستشهد حتى بالرابطة الزوجية كإحدى أشكاله الجوهرية؛ بل يربط هذه الدعارة بالعلاقات التي توحد رجلاً ما مع جيرانه، مع أصدقائه، مع مدينته؛ وما يُشكل في نظره الدعارة كخطيئة، هو التمزق الذي تُحدثه في هذا النسيج من العلاقات بين البشر، حيث أن كل فرد مدعو لا فقط لاحترام الآخرين وإنما لاحترام نفسه بالذات: إذا، بالتخلي عن هذا الإخلاص الذي خلقنا له، رحنا ننصب فخاخاً لزوجات جارنا، فما الذي نفعله؟ لا شيء، أليس هذا صحيحاً، سوى تدميره وإلغائه؟ من يكون؟ إنه الرجل المخلص، الرجل ذو الكرامة، الرجل المتدين، هو من تُدمره ونلغيه. هل هذا كل شيء؟ وعلاقات حسن الجوار، ألا نقوم بإلغائها؟ والصدقة، والمدينة، ألا نقوم أيضاً بإلغائها⁽¹⁾؟ ألا إن إساءة الدعارة تُصيب هذا الشخص بالذات كما تُصيب، باقي الرجال، بصفاتهم مخلوقات بشرية.

ولكن، إلى جانب هذا التوصيف التقليدي للدعارة ورغم ذلك، نجد، في بعض التأملات حول حياة الزواج، مقتضيات أكثر تشدداً بكثير، بمعنى مزدوج حيث أنها تنحو لتفعيل مبدأ التناظر أكثر فأكثر بين الرجل والمرأة، وتُفسره بالاحترام الواجب حيال العلاقة الشخصية بين الزوجين. أما بالنسبة لهذه «الحقائق المخلصة» التي نعرفها قديماً، والتي لم تحظ بالتدقيق الكافي، فإنها لا تؤثر فعلياً على السلوك. يستعرض سينيكا معاً واجبات الصداقة وواجبات الإخلاص الزوجي في تناظرٍ متين الترابط: «تعلم بأن إلزامات الصداقة يجب مراعاتها دينياً، لكنك لا تأبه أبداً لذلك. تعلم بأنه رجلٌ غير شريف، ذاك الذي يُطالب زوجته بالطهارة بينما يقوم هو نفسه بإغراء النساء الأخريات؛ تعلم، كما هو ممنوع عليها أن تتخذ عشيقةً، فممنوع عليك مثلها أن تتخذ عشيقةً⁽²⁾».

ألا وإننا عند ميزونيوس تحديداً نجد تفصيلاً أوسع لمبدأ الإخلاص الزوجي

.Ibid (1)

.SENEQUE, Lettres à Lucilius, 94, 26 (2)

المتناظر⁽¹⁾. ونجدُ هذه المحاكمة العقلية في المقطع الطويل من الدراسة المعنونة «حول الأفروديزيات» حيثُ يتم البرهان على أن الزواج وحده لا غير هو من يستطيع تكوين العلاقة الطبيعية الشرعية للروابط الجنسية. ويلتقي ميزونيوس بما يُمكن أن نُطلق عليه تسمية «مشكلة الخادمة». كانت الجارية مقبولة إلى حد كبير كموضوع جنسي داخل ضمن إطار أهل البيت، حيثُ يُمكن أن يظهر أنه من المستحيل منع رجل متزوج من التعامل مع هذا الموضوع؛ علمًا بأن هذا الأمر بالذات هو ما يُريد ميزونيوس تحريره، كما يُشير، حتّى وإن كانت هذه الجارية غير متزوجة (ما يعني افتراضًا بأن العائلة من الجوّاري والعبيد في بيتٍ ما وكان لهم الحق في شيءٍ من الاحترام). وكى يؤسّس بصورة متينة هذا التحريم، يُبرز ميزونيوس قيمة مبدأ التناظر، أو بالأحرى اللعبة المعقّدة نسبيًا بين تناظرٍ ضمن سياق الحق، وفوقيةٍ ضمن سياق الواجبات. فمن جهة، كيف يُمكن لنا أن نقبل بأن تكون للزوج علاقات مع خادمة، بينما لا نُقرّ للزوجة بالحق بأن تُقيم علاقات مع خادمها؟ إن الحق الذي هو موضع جدال من طرف لا يُمكن أن يكون ممنوعًا دون جدال للطرف الآخر. وإذا كان ميزونيوس يجدُ في الوقت نفسه أن من الشرعي والطبيعي للرجل، ضمن إدارة أسرته، أن تكون له حقوق أكثر من الزوجة، ضمن سياق العلاقات والذّات الجنسية، فهو يُطالب بفرض تناظر دقيق. لكن، من طرفٍ آخر، إن هذا التناظر في الحقوق يكتمل بضرورة التنويه جيّدًا، ضمن سياق التحكّم الأخلاقي، إلى تفوّق الرجل. وإذا كنّا فعليًا نسمح للزوج بأن يفعل مع خادمة ما يطلب من زوجته بعدم فعله مع عبد لها، فهذا يفترض بأن المرأة أقدر من الرجل على التحكم بذاتها والسيطرة على شهواتها؛ وهكذا فإن تلك التي يجب أن تكون في البيت خاضعة للتوجيه سوف تكون إذن أقوى من ذاك الذي يقوم بتوجيهها. وهكذا كي تكون الغلبة فعليًا للرجل، يجب أن يتخلّى عن القيام بما هو محرّم على الزوجة. ضمن نطاق هذا الفن الرواقي بصدد الزواج، والذي اقترح ميزونيوس نمطًا حصريًا له، صيغةً مطلوبةً قائمة على الإخلاص: فهذا الإخلاص يُجبر بالطريقة نفسها المرأة والرجل ويُصبح ملزمًا لهما؛ فهو لا يكفي بمنع كل ما يُمكن أن يُسبّب الإساءة إلى حق الرجال الآخرين؛ هو لا يكفي حتّى بحماية الزوجة من التهديدات التي يُمكن أن تسبّب الإساءة لمكانتها المتميّزة كربة

.Musonius Rufus, Reliquiae, XII, p. 66 (1)

بيت وكأم، إنه يعمل على إظهار العلاقة الزوجية كمنظومة تقوم بإحداث توازن دقيق في الإلزامات المرتبطة بالتعامل مع الذات.

هذا الطابع الزوجي الكامل للممارسة الجنسية كما نجده عند ميزونيوس ومبدأ المونوبول الحصري للأفروديزيات والمخصص داخل إطار الزواج هما دون شك أمران استثنائيان: فنحن هنا أمام نقطة يبدو فيها نظام الحياة في الزواج وكأنه قد انتظم حول المبدأ المقرر لقانون يتضمن تحريماً مزدوجاً. لكن عند بعض المؤلفين الذين يتجنبون صياغة قواعد بمثل هذه الصلابة، يمكننا أن نرى أيضاً ارتساماً يقتضي ضرورة إخلاص تستدعي أنماطاً من السلوك وطرقاً في التصرف مختلفة قليلاً. فهؤلاء المؤلفون لا يعطون قيمةً للتحريم الظاهر المعلن، وإنما يُعبّرون عن الاهتمام بالحفاظ على الرابطة الزوجية مع ما يمكن أن تضمّه من علاقة فردية، وتعلّق، ومودة، واحترام شخصي بين الزوجين. وهذا الإخلاص لا يكون تعريفه بقانون وإنما بأسلوب علاقة مع الزوجة، بطريقة حياة، وبالتصرف حيالها. إن التخلّي شبه الكامل قدر المستطاع عن العلاقات خارج الإطار الزوجي يجب أن يستند، من طرف الزوج، على سعي للحصول على الرقة في هذه العلاقات؛ وهذا التخلّي يجب أن يكون بتأثير سلوك فيه من البراعة والمودة في نفس الوقت؛ مع ذلك يجب مطالبة المرأة مطالبة لطيفة بالتسامح، بحكم الواقع، حيث أنها مجبرة على التنازل، وأنها من قلة الحذر لم تراعي هذا الأمر.

إن النصّ اللاتيني المتأخر إلى حدّ ما والذي اعتُبر لفترة طويلة كترجمة لـ «الاقتصادي» المنسوب إلى أرسطو يضع على الترادف مع المنظور التقليدي حول كرامة الزوجة آراءً بخصوص الحذر والتكيّف. فمن طرف، يأمر المؤلف الزوج أن يقوم بكل العناية اللازمة حيال زوجة لا بدّ لها أن تصبح أم أبنائه الذين يرجو أن يُرزقَ بهم؛ كما يفرض عليه ألا يحرم المرأة التي تزوّجها من الشرف الذي تستحقّه⁽¹⁾. لكنّه يطلب من الزوجين على حدّ سواء أن يمنع كل منهما الآخر من فعل أي أمرٍ دنيء أو غير شريف، ويوصي الرجل «ألا يُقارب زوجته إلا بطرق شريفة، مع كثير من اللياقة والاحترام» (*cum honestate, et cum multa modestia et timore*)؛ ويتمنّى على الزوج ألا يكون «مهملاً ولا خشناً» (*nec neglegens nec severus*): «فمثل هذه المشاعر هي من صفات العلاقات ما بين عشيقة وعشيقتها»؛ أمّا الزوج الصالح، على

.PSEUDO-ARISTOTE, Économique, III, 2 (1)

العكس فيجب عليه مع زوجته أن يُظهر انتباهًا واهتمامًا، وأيضًا لياقةً وتحفظًا، وهو ما تستجيب له الزوجة بحياء ورقة، معبرةً «بالتساوي» عن المودة والخشية⁽¹⁾. كما أن مؤلف النص، من بعد إبرازه لقيمة هذا الإخلاص، يطلب بوضوح من المرأة بخصوص الأخطاء المرتكبة من طرف زوجها أنه عليها أن تلتزم موقفًا متكيفًا نسبيًا؛ «يجب أن تنسى أيضًا الأخطاء التي يُمكن أن يكون زوجها قد وجَّهها إليها، في حالات هييجانه النفسي» (*si quid vir animae passion ad ipsam peccaverit*)؛ «يجب ألا تبدر منها أية شكوى وألا تقسو عليه نتيجة ما فعله، فيجب أن تنسب كل هذا إلى المرض، أو إلى قلة الخبرة، أو إلى أخطاء عرضية»: وهكذا بالمقابل، فإن الزوج سوف يُبرهن لها أنه جاهز للتعبير عن عرفانه بالجميل بعد شفائه⁽²⁾.

وبالطريقة نفسها، «تطرح التعاليم الزوجية» مبدأ إخلاص متبادل. لكنّها مع ذلك لا تصوغه كضرورة متشدّدة ومتناظرة بصورة كاملة؛ وإذا كان النص يفترض، حتّى دون التذكير بذلك، أن المرأة مطلوبٌ منها الإخلاص لزوجها، فهو يُلَمِّح ما بين السطور إلى أن السعي إلى ملذات أخرى يُمثّل عند الزوج خطيئة ربّما كثيرة الرواج إلى حدّ ما، ولكنها أيضًا قليلة الشأن إلى حدّ ما. مع ذلك، فإنه داخل البيت ضمن نطاق العلاقة الزوجية، وحسبما تقتضيه العلاقات الودّية بين الزوجين - وليس حسب حقوق وامتيازات -، يجب أن يتوصل إلى حسم هذه المشكلة. يطلبُ بلوتارك من الزوج ألا يُقيم علاقات جنسية مع نساء أخريات: ليس فقط لأن هذا الأمر سوف يُمثّل تهديدًا لمركز الزوجة الشرعية، وإنّما لأن هذا الأمر سوف يكون جرحًا - وهو جرحٌ طبيعي ويُسبّب الألم. ويذكر الكاتب بما يحصل عند ذكور القطط، التي تجعلها رائحة العطر في حالة هييجان؛ وكذلك المرأة تُصبح في حالة هييجان مسعور عندما يكون الزوج قد أقام علاقة مع نساء أخريات؛ من غير الإنصاف إذن (*adikon*) إيقاع مثل هذا الأسى العنيف بها من أجل لذّة «ذات قيمة ضئيلة»؛ هو ينصح أن يتصرف الزوج، مع زوجته، على غرار مربّي النحل الذي لا يقترب من نحلّاته إذا كان قد أقام علاقة مع نساء⁽³⁾. لكن بلوتارك ينصح بصورة معكوسة الزوجات بالتعبير عن بعض التسامح؛ فليس الأفضل فقط أن يُغضن أعينهن - إلى حدّ ما مثل زوجات ملوك بلاد الفرس حيث يشتركن مع أزواجهن في المآدب، لكنّهن يرجعن إلى مقرّهن، بعد الثمل، حين يتم

.Ibid., III, 3 (1)

.Ibid., III, 1 (2)

.PLUTARQUE, Préceptes conjugaux, 44, 144 c-d (3)

طلب حضور الموسيقيين والمحظيات؛ إذ عليهن أن يقلن لأنفسهن، إن الزوج إذا كان يسعى لبعض اللذات مع إحدى بنات الهوى أو مع خادمة، فهذا يعني التعبير عن الاحترام للزوجة، ولأنه لا يُريد أن يجعل الزوجة تُشارك في فعل فاحش، في فعلٍ متهتك، في فعل مُفرط في التهتك⁽¹⁾. وهكذا فإن الزواج، كعلاقة مودّة واحترام، أكثر بكثير ممّا هو هيكلية لتحديد موقع اجتماعي، يستدعي جميع النشاطات الجنسية إليه ويُدين كل النشاطات التي تُقام خارج إطاره. وإذا كان ينحو إلى المطالبة بإخلاص متناظر عند الشريكين، فهو يُشكّل أيضًا مكانًا لتوافق حيثُ ارتباط الزوج وتعلّقه بزوجته وحذر الزوجة حيال زوجها أمران يجب أن يمتزجا معًا؛ فاللذات الخارجية عند الرجل لن تكون بعدُ من تأثير الاعتراف بتفوّق موقعه، وإنّما هي بتأثير شيء من الضعف يجبُ على الرجل أن يضع له حدودًا بمقدار ما تُظهر الزوجة من تسامح عن طريق تنازل يُبرهن أيضًا عن مودّتها، مع إنقاذ شرفها.

.Ibid., 50, 140 b (1)

لذّات الزواج

تعريف الزواج على أنه الرابطة الحصرية قدر الإمكان لممارسة الأفروديزيات ينفتح (أو يمكن أن ينفتح) على مجموعة مسائل تتعلّق بدمج، ودور، وصيغة، وغائية الأفعال الجنسية ضمن لعبة العلاقات العاطفية أو المكانة الاجتماعية بين الرجل والمرأة.

في حقيقة الأمر يجب علينا الاعتراف حتى في صيغ التأمل التي يحتل الزواج فيها موقعًا هامًا، بأن الاقتصاد في اللذّات داخل إطار الرابطة الزوجية، يتمّ التعامل معه بتحفظٍ في حدوده القصوى. فالزواج، في تلك الأخلاق المتشدّدة التي يقول بها بعضهم، يتطلّب احتكار اللذّة؛ ولكن لا يقال ما هي اللذّات المقبولة، وما هي الأخرى المستبعدة.

مع ذلك، ثمة مبدآن عامّان جدًّا غالبًا ما يتمّ عرضهما. فمن طرف، تُعطى قيمة تقول إن العلاقة الزوجية لا يجوز أن تكون غريبة عن إيروس، عن ذلك الحبّ الذي أراد نفرٌ من الفلاسفة أن يخصّوا به الغلمان؛ لكنها لا يجوز لها أيضًا تجاهل أو استبعاد أفروديت. وها هو ميزونيوس، في النصّ الذي يبرهن فيه على الزواج، الأبعد ما يكون عن تشكيل عقبة، بأنه إلزامٌ مفروضٌ على الفيلسوف، يُبرز عظمة الحالة الزوجية وقيمتها؛ ويذكّر بالربّات الثلاث التي ترعاه: هيرا «التي نتوجّه إليها باعتبارها سيّدة الرباط المقدّس»، وأفروديت، حيث قد أطلقت تسمية «Aphrodision ergon» على اتصال الزوج بزوجته، وإيروس (على ماذا يمكن تطبيقه بأفضل صورة إن لم يكن «على الاتحاد الشرعي للرجل والمرأة»؟). جميعها، هذه القدرات الثلاث وظيفتها «الجمع بين زوجين من أجل إنجاب الأطفال»⁽¹⁾. وبهذه الطريقة تحديدًا سوف يؤكّد بلوتارك على دور أفروديت وإيروس بما يشكل بالذات خصوصية الرابطة الزوجية⁽²⁾.

(1) MUSONTIUS RUFUS, Reliquiae, Hense, XIV

(2) PIUTARQUE, Dialogue sur l'Amour, 759 e-f

وبالتشابك مع حضور هذه العاطفة الغرامية والشهوات الحسية في الزواج، يتم تشغيل مبدأ آخر، معاكس للأول لكنه هو أيضًا عام جدًا: ألا وهو أن الزوج لا يجوز أن يعامل زوجته كعشيقة وأن عليه في الزواج التصرف كزوج وليس كعشيقة⁽¹⁾. ونفهم بأن المبدأ القديم حول الحشمة في العلاقة الزوجية ازدادت قيمته خاصة وأن الزواج بدأ يميل إلى أن يشكل المكان الشرعي الوحيد للذات الجنسية. فيجب على أفروديت وإيروس أن يكونا حاضرين في الزواج وليس في أي موضع آخر؛ لكن من المناسب، من طرف آخر، أن تكون العلاقة الزوجية مختلفة عن العلاقة بين العشاق. ونلتقي بهذا المبدأ تحت صيغ مختلفة. إما تحت صيغة رأي ينصح بالحذر، وهو دون شك رأي تقليدي تمامًا: فمن يأخذ بيد زوجته إلى لذات زائدة التكثيف، يكون كأنه يعيظها دروسًا قد تسيء استخدامها وأنه سوف يندم على تعليمها إيّاها⁽²⁾. وإما تحت صيغة نصائح تُعطى للزوجين: يجب عليهما إيجاد حل وسط بين تقشّف زائد وسلوك يبالغ باقترابه من سلوك الدعار، فليتذكر الزوج باستمرار أنه لا يمكن إقامة علاقة مع المرأة نفسها، في وقت واحد كزوجة وكعشيقة» (hos gamete kai hos heraira)⁽³⁾. وإما أيضًا تحت صيغة مقولة عامة: ألا فإن الزوج إذا تصرف بولع زائد مع زوجته فكأنما يتعامل معها كعاهرة⁽⁴⁾. هذه الفكرة هامة وسوف نعود ونجدها في العرف المسيحي، حيث ظهرت في وقت جد مبكر (كليمون الاسكندراني يعود إليها في الـ Stromates)⁽⁵⁾، وهنا سوف تمكث لفترة جد طويلة (سوف يفصل تداعياتها فرنسوا دوسال في «مدخل إلى حياة التقوى»⁽⁶⁾)؛ يجب دون شك، كي نفهم معناها عند الرواقين الذين صاغوها، أن نتذكر بأن المبدأ الطبيعي والعقلاني للزواج عندهم قائم على أن الزواج مكرّس لربط حياتين، وإنتاج سلالة، وأن يكون مفيدًا للمدينة وللجنس البشري قاطبة؛ أما البحث من خلاله قبل أي أمر آخر عن أحاسيس اللذة، فهذا خرق للقانون، وقلب لنظام الغايات، ومخالفة للمبدأ الذي يفترض فيه أن يجمع، باتحاد ثنائي، رجلًا وامرأة.

.SENÈQUE, Fragments (éd. Haase), 85 (1)

.PLUTARQUE, Préceptes conjugaux, 47, 144 f-145 a; cf. aussi 17, 140 c (2)

.Ibid., 29, 142 a-c (3)

.SENÈQUE, Fragments, 85 (4)

.Clément D'Alexandrie, Stromates, II, 143, 1 (5)

.FRANÇOIS DE SALES, Introduction à la vie dévote, III, 39 (6)

غير أن المشكلة، بصورة محسوسة أكثر، تُطرح لمعرفة المكانة والصيغ التي سوف تتخذها ممارسة اللذات في العلاقات الزوجية، وما هي المبادئ التي سوف يمكن أن تستند إليها تعاليم التحديد الداخلي. ونظرًا لأن الزواج يتطلب علاقة زوجية يجب أن تكون في الوقت نفسه رباطاً شخصياً عالي القيمة والمكان الحصري لعلاقات اللذة، المسموحة حتى ذلك التاريخ بحرية للرجل إلى حدٍّ ما على هامش زواجه، فكيف سوف تقوم هذه الهيكلية الزوجية بدورها الآن كمبدأ للتنظيم؟ وما هو التقشف المطلوب من هذا الزواج، إذا كان يريد في الوقت نفسه أن يكون أقوى الروابط الفردية والمكان الوحيد للذات المشروعة؟ إن المقولات بهذا الصدد فيها، في أغلب الأحيان، بعض الغموض، إلى حدٍّ ما مثل تلك التي نجدها في النص اللاتيني الذي يشكّل الكتاب الثالث في «الاقتصادي» المنسوب إلى أرسطو؛ والمؤلف يطلب فيه من الزوج مجامعة زوجية «بطريق شريفة» (cum honestate)، «وكثير من التحفظ والاحترام» ويأمره بأن يكلمها «بلغة إنسان حسن التربية لا يسمح لنفسه سوى بتصرفات مشروعة ومشرفة»، كما ينصحه بمعاملة زوجته «بهذوء ورقة» (verecundia et pudore)⁽¹⁾.

وبطريقة أكثر وضوحاً، فالتقشف ما بين الزوجين سوف يجد تعليلاً في غايتين طبيعتين وعقلانيتين كبيرين معترف بهما في الزواج. بادئ ذي بدء، بطبيعة الحال، الإنجاب. فلا يجوز - سينيك يشير إلى ذلك، ولكن رأينا أيضاً أن هناك بعض الأطباء يذكرون به - وضع اللذة كغاية لفعل هيأته الطبيعة للإنجاب؛ وإذا كانت رغبات الحب قد وهبت للرجل، فليس ذلك من أجل الاستمتاع بالشهوة، وإنما من أجل أن يتحقق تكاثر النوع البشري (non voluptatis causa, sed propagandi generis)⁽²⁾. ومن هذا المبدأ العام، كان ميزونيوس يستخلص بأن العلاقات الجنسية لا يمكن حدوثها بصورة مشروعة إلا إذا كان هذا الإنجاب هو الهدف؛ وأما تلك التي لا غاية لها سوى اللذة، فهي «غير سليمة ومناقضة للقانون، حتى وإن كانت تتم داخل إطار الزواج»⁽³⁾. وهذه القاعدة، التي نجدها أيضاً عند الفيشاغوريين الحديثين، تبدو بأنها استُخدمت لتعليل عددٍ من التحريمات التقليدية: التحريم المتعلق بالعلاقات أثناء الدورة الشهرية

(1) PSEUDO-ARISTOTE, Économique, III, 3

(2) SÉNÈQUE, Consolation à Helvia, 13, 4

(3) MUSONIUS RUFUS, Reliquiae, XII, p. 64

(لأنها، في رأي الأطباء، يمكن أن تعجرف البذار)، التحريم الذي يمنع القيام بها أثناء فترة الحمل (ليس فقط لأنها حينذاك علاقات عقيمة، وإنما على وجه الخصوص لأنها تهدد سلامة الجنين). لكن خارج نطاق هذه التوصيات العامة، لا يبدو، رغم تماثل المبدأ، وجود مثل تلك التساؤلات التي سوف نلتقي بها في الرعوية المسيحية حول شرعية العلاقات الجنسية في حالات العقم أو بعد سن اليأس عند المرأة، أو حول النوايا التي يمكن أن يحملها أحد الزوجين قبل أو حتى أثناء الفعل الجنسي. إذ أن استبعاد اللذة الجنسية كغاية يبدو أنه قد أصبح عند أكثر الأخلاقيين تشددًا، ضرورة مفروضة؛ غير أن هذه الضرورة كانت موضوع مبدأ أكثر منها كمخطط يسمح بتنظيم السلوكيات وإيجاد قوننة محدّدة للأشكال المسموحة أو الممنوعة.

والغاية الكبرى الثانية في الزواج - إنشاء حياة مشتركة وقائمة بالكامل على التعاون - تشكّل المبدأ الآخر الذي يستدعي التقشف في العلاقات الزوجية. وكما الحال في غائية الإنجاب، فهذا المبدأ لا يرسم خطأ فاصلاً بوضوح بين ما هو مسموح وما هو ممنوع. غير أن نفرًا من المؤلفين - وفي طليعتهم بلوتارك - يوجدون دورًا أكثر إرهافًا وأبعد تعقيدًا، في تمفصل علاقات اللذة مع العلاقة الزوجية. وذاك، من طرف، لأن الإلزام الذي يقضي بجعل الزوجة رفيقة درب يفتح المرء لها خفايا نفسه ويفرض أن تكون موضع احترام لا يخاطب ببساطة مستواها ومكانتها، وإنما كرامتها الشخصية؛ وبالتالي يجب على ريجيم الأفروديزيات أن يجد هنا مبدأ تحديد داخلي. لكن، من طرف آخر، إذا كان على الزواج أن يكون حياة جماعية كاملة - «انصهارًا حياتي» حقيقي -، فنرى أيضًا بكل وضوح أن العلاقات الجنسية واللذات، إذا كانت متقاسمة وتجري بصورة مشتركة، فهي تشكّل عامل تقارب بين الزوجين. إن نشوء رباط متين وترسيخ هذا الرباط هما في التعامل مع الأفروديزيات ليسا مجرد ضمانة وحسب، وإنما هما عنصر تشجيع عليها. ومن هنا القيمة المعطاة للذات الجنسية (شرط أن تكون مندمجة في إطار العلاقة الزوجية ومتغلغلة فيها تغلغلًا عميقًا)، بالإضافة إلى التوصية بالتقشف في ممارستها بما يتيح لها أن تقوم بذلك الدور الإيجابي في الاتحاد داخل الرابطة الزوجية.

هذه العملية المتحلزنة حول التقشف الضروري والتكثيف المأمول تظهر بوضوح في «التعاليم الزوجية». وتشكل فيه أحد الخيوط الموجهة لها. يعود هذا النص إلى

بعض المبادئ القديمة المعروفة بخصوص الحياء والسرّية التي يجب أن لا تحيط فقط بفعل الإنجاب وإنما أبسط حركات اللذة، كالقبلة والمداعبات⁽¹⁾؛ كما يذكر أيضًا، بكلمة معروفة عند هيرودوت لكن بعد تغييرها، ومفادها أن حياء الزوجة لا يجوز أن يسقط مع الثوب الذي تنزعه⁽²⁾، ولا العتمة يجوز لها أن تغطي أي فحش؛ وحين يتحدث بلوتارك عن امرأة كانت تسعى إلى التملّص من فيليب بلفت انتباهه إلى أن جميع النساء سواسية بمجرد إطفاء النور، يشير بالضبط إلى أن الزوجة تحديدًا ليس لها أن تكون مثل الأخريات؛ بل هي بعد أن يخفيها الليل، ودون أن يكون بالإمكان رؤية جسمها، يجب أن تعمل على إضاءة كلّ ما فيها من فضيلة (to sophron autes). والحال، فالفضيلة عندها هي على حدّ سواء ما يربطها بزوجها ويجعلها خاصة به: «ثباتها معه ومودتها»⁽³⁾.

حول هذا المبدأ القائم على تحفّظ ودود، على حياء يدل على حصريّة هذا الارتباط، يشرح بلوتارك عددًا من النصائح التي تستبعد التقشّف المتشدّد فوق الحدّ المعقول وفي الوقت نفسه التساهل المنطلق دون ضوابط، وهذا ينطبق على الرجل والمرأة معًا. ودون شك، مثل الشابة السبارطية التي أورها كمثال، الزوجة الصالحة لا يجوز لها تقديم تنازلات لزوجها⁽⁴⁾؛ لكنها لا يجوز أيضًا أن تظهر التضجّر ممّا تُقدّم؛ فالموقف الأول سوف يكون فيه شيء من الابتذال يُشتم منه سلوك محظية، ولكن في الموقف الثاني سوف يكون هناك استعلاء بعيد عن المودة⁽⁵⁾. لدينا هنا، بطريقة ما تزال غائمة، الخطوط العريضة لتلك القواعد التي تثبت أشكال المبادرات المحترمة والإشارات التي يجب تبادلها، وهو ما سوف تجعل منه الرعاية المسيحية فيما بعد حالة ذات أهمية كبرى. ويولي بلوتارك الكثير من الأهمية للأخطار التي يمكن أن تزعزع، في بداية العلاقات الجنسية داخل الأسرة، نشوء التفاهم الجيد لاحقًا ومتانة الرابطة التي هي حينذاك في طور التشكّل. فهو يعرض خطر ما يمكن أن تعانيه العروس الشابة من سوء في بداية التجربة؛ وينصح بعدم التوقّف عند هذا الأمر، لأن

(1). PLUTARQUE, Préceptes conjugaux, 13, 139 e (1)

.Ibid., 10, 139 c (2)

.Ibid., 46, 144 e-f (3)

.Cf. aussi PLUTARQUE, Des vertus des femmes, 242 b (4)

.PLUTARQUE, Préceptes conjugaux, 18, 140 c (5)

محاسن الزواج يمكن أن تظهر فيما بعد: إياكم أن تكونوا مثل مَنْ، بعد أن تلسعه نحلة، يرفض أن يجني موسم العسل⁽¹⁾. لكنه أيضًا يتخوّف من الشعور بلذّة جسدية زائدة في البداية، والذي قد يعرّض المودة إلى الانحسار عندما تغيب تلك اللذّة؛ والأفضل أن يكون الحبّ مديناً باستمراره لشخصية الزوجين ولا استعداداتهما العقلية⁽²⁾. وسوف يتوجّب أيضًا على امتداد الحياة الزوجية عدم التردد في تشغيل ما يمكن أن يكون ذا تأثير حميد على الصداقة الزوجية في العلاقات الجنسية ما بين الزوجين. عن هذه الوظيفة لإعادة تفعيل المودة - والتي يعود إليها أحد المتحاورين بصورة واضحة في «حوار حول الحب»⁽³⁾ - تقدّم «التعاليم الزوجية» أنموذجين محدّدين: تجنّب النزاعات التي يمكن أن تحدث في غرفة النوم: وذاك لأن «الخلافات والمعاتبات التي تنشأ في السرير، ليس من السهل تهدئتها في مكانٍ آخر»⁽⁴⁾؛ أو النوم في حجرة منفصلة بسبب النزاع؛ فتلك هي اللحظة المطلوبة على العكس للاستعانة بأفروديت «التي هي خير طبيب لمثل ذلك النوع من العلل»⁽⁵⁾.

تحتل هذه الفكرة مكانًا هامًا نسبيًا عند بلوتارك بالذات. وسوف نلتقي بها في «حوار حول الحب» حيث سوف تُستخدم كتميز جوهري بين عشق النساء حيث يمكن دمج اللذّة مع دور إيجابي في العلاقة الروحية، وعشق الغلمان حيث اللذّة الجسدية (التي يفترضونها غير متبادلة) لا يمكن أن تكون عاملاً إيجابياً داخل العلاقة. وهذه الفكرة يتمّ عرضها في «مأدبة الحكماء السبعة» حيث يدور الحديث عن الشهوات الجنسية المرتبطة مع اللذتين الجسديتين الآخرين، التي غالباً ما تُدمج معهما: السكر والموسيقى. فيلفت المحاور - منيزيفيل - الانتباه إلى أنّه في كل فنٍّ أو ممارسة، لا تقوم الصنعة على حسن التحكم بالأدوات أو بالمواد، وإنّما ما نريد أن نقوم به: فإنّ ما يحققه المهندس المعماري من انجاز لا يتمثل فيما يخلطه من مواد بل فيما يبنيه من معابد؛ و«ربّات الموسيقى»، حين يوجّهن اهتمامهن إلى القيثارة أو

.Ibid., 2, 138 d-e (1)

.Ibid., 2, 138 f (2)

.Cf. infra, chap. VI (3)

.Plutarque, Préceptes conjugaux 39, 143 e (4)

.ibid., 38, 143 d (5)

إلى الناي، فلا يردن من وراء ذلك سوى «التأهيل الأخلاقي وتلطيف الأهواء»⁽¹⁾. ومثلما أن مهمة ديونيزوس لا تقتصر على تناول النبيذ المسكر - فمهمة أفروديت (ergon Aphrodites) لا تتوقف عند علاقة جسدين واجتماعهما (sunousia)، بل مهمتهما تقوم على الشعور بالصدقة (Philophrosune)، والحاجة (Pothis)، والعلاقات (homilia)، والتواصل (Sunetheia) بصورة متبادلة فلا بد للعلاقة الجنسية، في الحياة الزوجية، أن تُستخدم كأداة لتشكيل وتطوير العلاقات الودية المتناظرة والمتبادلة: إن أفروديت، كما يقول بلوتارك، هي «الصانع الذي يخلق الانسجام والصدقة (Homophrosunes kai philias demiourgias) بين الرجال والنساء، لأنها من خلال الأجسام وتأثير اللذة تربط في الوقت نفسه بين النفوس وتصهرها»⁽²⁾.

قد تظهر هذه النصائح ضئيلة الشأن وبالية. لكن ذلك لا يقلل من كونها بين أوليات تاريخ طويل: ألا وهو تاريخ قوننة علاقات أخلاقية بين الزوجين، ضمن إطار مزدوج من توصية عامة بالتحفظ، ومن درسي معقد حول التواصل العاطفي من خلال اللذات الجنسية.

ثمة مبدأ «احتكاري»؛ لا علاقات جنسية خارج الزواج. وضرورة «لإقصاء اللذة»؛ فالعلاقات الجنسية بين الزوجين لا تخضع لاقتصاد اللذة وغائية تناسلية إذ يجب أن تكون غاية العلاقة الزوجية إيجاد ذرية. تلك هي السمات الأساسية الثلاث التي تطبع بطابعها أخلاقية الحياة الزوجية التي عمل على تطويرها نفر من الأخلاقيين في مطلع الحقبة الإمبراطورية، والتي يدين تبلورها بالكثير للرواقية المتأخرة العهد. علمًا بأنها ليست بالسمات الخاصة بها؛ فقد أمكن إيجاد متطلبات مماثلة في القواعد التي فرضها أفلاطون على المواطنين في «جمهورية»؛ وسوف يكون بالإمكان العثور عليها فيما بعد في «الكنيسة» وما طالبت به من وجود بيت مسيحي صالح. إن هذه

(1). PI. UTARQUE, Banquet des Sept Sages, 156 c (1)

(2). Ibid., 156d, (p. 109, Plutarque et le stoïcisme), يلفت Babut الانتباه إلى أن أُنْتَبِاه،

وميزونيوس، وهيرقليس «يهتمون بالزواج وليس بالحب؛ ويبدو أن هدفهم هو خاصة القول بأن الزواج لا يمنع المرء من أن يعيش حياة فلسفية؛ وأخيرًا لا نجد لديهم أي أثر للفكرة القائلة بأن المرأة قادرة كالرجل سواء بسواء بالإحياء بالعاطفة الغرامية».

المبادئ الثلاثة، أكثر بكثير من كونها تجديدًا للتشدد الرواقي، وأكثر بكثير من كونها مشروعًا خاصًا بأخلاق ذلك العصر، لم تتوقف، طيلة قرون، عن الختم بطابعها دور ركن التقشّف الجنسي الذي أرادوا من الزواج القيام به.

غير أن ثبات هذه المبادئ الثلاثة لا يجوز أن يجعلنا نؤمن بوجود هويّة بسيطة وخالصة. فهناك أخلاقية من الحقبة الإمبراطورية ذات منحى رواقي إلى هذا الحدّ أو ذاك، لم تكتف بتوجيه سيركود زواج «احتكاري»، من اليوتوبيا الأفلاطونية وصولاً إلى المسيحية، وهو كود قائم على الإنجاب ويلتزم بالحدّز حيال اللذة. بل أدخلت عليه عددًا من الانعكاسات الخاصة المستمدة من أشكال مأخوذة حينذاك من تطوّر تهذيب الذات.

من المناسب بدايةً الانتباه إلى أن إدخال أفلاطون جميع اللذات الجنسية في نطاق هيكلية الحياة الزوجية بصفة ضرورة من أحد تعليلاتها الأساسية إمداد المدينة بالأبناء لأنها بحاجة إليهم للبقاء والمحافظة على قوتها. بالمقابل، في المسيحية، سوف يُصار إلى تعليل ارتباط العلاقة الجنسية بالزواج لكون تلك العلاقة تحمل في داخلها علامات الخطيئة، والهبطة، والشر، وأنّ الزواج وحده القادر على منحها شرعية يجب حتى التساؤل عمّا إذا كان هذا الزواج تبرئةً بالكامل لها. والحال، عند ميزونيوس، وسينيك، أوبلوتارك وهيروقليس، حتى إذا كان للمنفعة دورٌ تقوم به، حتى إذا كان الحدّز وسوء الظنّ حيال جموح اللذات على درجة عالية الشدّة، فارتباط الزواج مع الأفروديزيات لا يقوم، في جوهره، لا على إعطاء أولويّة للغايات الاجتماعية والسياسية في الزواج، ولا على افتراض شرّ داخلي يعود إلى أصل اللذات، وإنما الارتباط يجمع بين الزواج والأفروديزيات بانتماء طبيعي، وعقلي، وجوهري مشترك. ونقول، كي نأخذ بعين الاعتبار اختلافات الوضعية والمتحوّلات العقائدية، بأنّ الاحتكار الجنسي - مونوبول الجنس - الذي يوضّح الميل لوضعه في نطاق الزواج داخل تلك الصيغة الأخلاقية لا يتعلّق كثيرًا بالالتفاف حول فوائد «خارجية» للزواج أو حول «السلبية» الداخلية للذة، وإنّما هي محاولة لإيجاد تطابق بين عدد من العلاقات: اجتماع شريكين جنسيين، والرابطة الثنائية بين طرفين، والدور الاجتماعي للعائلة - وذلك حسب أفضل توافق ممكن مع العلاقة بالذات.

هنا نلامس اختلافًا ثانيًا له أهميته. الإلزام بالمحافظة على ممارسة المرء للذاته

ضمن إطار الزواج كانت تمثل أيضًا للحارس عند أفلاطون، والقائد عند إيزوقراط، والمواطن عند أرسطو، طريقة يمارس بها تحكمه بذاته، وهو تحكمٌ يصبح إلزاميًا بموجب مكانة الشخص أو السلطة التي يُطلب منه ممارستها في المدينة. ومبدأ الإخلاص الزوجي التام سوف يكون في الرعوية المسيحية واجبًا غير مشروط لمن هو منشغلٌ بأمر خلاصه. بالمقابل، في تلك الأخلاق المستوحاة من الرواقية، إنَّما من أجل إرضاء المتطلبات الخاصة بالعلاقة مع الذات، ومن أجل عدم تجريح ما هو عليه المرء في طبيعته وجوهره، ومن أجل أن يشرف المرء نفسه بصفة كائنٍ عاقل، كان من المناسب جعل اللذات الجنسية وفقًا على استخدام داخلي في الزواج وبما يتوافق مع غاياته. ومما لا شك فيه بأن ذلك المبدأ الذي ينحو إلى إقصاء العلاقة الجنسية، حتى عند الرجل، خارج إطار الزواج، وإلى عدم السماح بها إلاَّ لغايات محدَّدة، سوف يشكل أحد النقاط الراسخة لـ «تعليل» لاحقٍ للعلاقات الزوجية وللممارسة الجنسية؛ إن النشاط الجنسي عند الرجل المتزوج، كما عند المرأة، سوف يصبح مهددًا بالسقوط، على الأقل مبدئيًا، تحت قبضة القانون؛ وحتى داخل الزواج، سوف يكون هناك كود يقول ما هو مسموحٌ أو ممنوعٌ القيام به، أو إرادة القيام به، أو حتى التفكير به. غير أن هذه القولية القضائية - التي سوف تكون لها حساسيتها الكبيرة فيما بعد - على ارتباط مع الرعوية المسيحية ومع هيكليتها الخاصَّة. ألا وحتى في أكثر النصوص تفصيلًا في حياة الزوجين، كما في نصوص بلوتارك، فلسنا حيال تنظيم مقترح للفصل بين المسموح والممنوع؛ بل نحن حيال طريقة في الحياة، وتفنن في العلاقات؛ وأخلاق الزواج والنصائح حول الحياة الزوجية هي في الوقت نفسه مبادئ لها قيمة شمولية وقواعد لأولئك الذين يريدون إعطاء حياتهم شكلًا مشرفًا وجميلًا. إنها الشمولية دون قانون لجمالية في الحياة سوف لن يمارسها على أيِّ حال نفر قليل من الناس.

إن زوجية العلاقات الجنسية باتجاه شرعتها ضمن إطار الزواج لا غير كان من نتائجها بوضوح حصرها ظاهريًا (على الأقل بما يتعلّق بالرجل، إذ أنَّ هذا الحصر كان مطلوبًا منذ فترة بعيدة من المرأة المتزوجة). وفوق ذلك فإن المطالبة بفصل استعمال اللذات عن الغاية المستبعدة للذات سوف تصبح وجهته الحطّ من قيمة هذا النشاط بحد ذاته. ولكن علينا أن نفهم جيدًا بأن هذا التقييد الحصري والحطّ من

قيمة النشاط ترافقا مع عملية أخرى: الارتفاع الشديد لقيمة ومعنى العلاقات الجنسية داخل إطار الزواج. فمن طرف، فعلياً، لم تعد العلاقات الجنسية في الزواج بين الزوجين محض نتيجة وتعبير عن حق، بل أصبح الواجب يقضي بأن تحتل موقعها داخل حزمة من علاقات قائمة على المودة، والتعلق، والتشارك. ومن طرف آخر، إذا كان يتوجب إلغاء اللذة كغاية، فهي، على الأقل في بعض الحالات الأكثر إرهافاً في هذه الأخلاقية، يجب استخدامها كعنصر (في الوقت نفسه أداة وضمانة) في نطاق التعابير الودّية بين الزوجين.

وتحديداً فباسم ذلك التكتيف لقيمة الأفروديزيات في نطاق العلاقات الزوجية، نظراً للدور الذي أُعطي للتواصل بين الزوجين، بدأ التساؤل، بارتباب، يتزايد شيئاً فشيئاً حول الامتيازات التي أمكن الاعتراف بها سابقاً لعشق الغلمان.

الفصل السادس

الغلمان

1. بلوتارك
2. لوسيان - المنحول
3. غلمية جديدة

بالمقارنة مع صياغاته الغابرة من العصر الكلاسيكي، فقد إعمال التفكير بعشق الغلمان، في القرون الأولى من تاريخنا الميلادي، إن لم يكن حضوره الملموس كموضوع قيد البحث، فعلى الأقل حدّته، وما فيه من جدية وحيوية. وراح يتّخذ، حيثما يعلن عن نفسه، مظهر مراجعة مبسّطة؛ فهو يعزف على أوتار أفكار غابرة - هي غالباً أفكار الأفلاطونية -، وبذلك يُسهّم، إنّما بصورة باهتة، بإعادة تفعيل الثقافة الكلاسيكية. فحتى عندما تسعى الفلسفة لتفتش عن إعادة الألق القديم لوجه سقراط، كان عشق الغلمان، بالمشاكل التي يطرحها، لا يشكّل ركناً فعلياً وحيوياً للتأمل؛ ولن يكون بإمكان المقالات الأربع لدى مكسيم صور حول العشق السقراطي أن تشكّل حجة معاكسة تنقض ما نقول.

دون أن يعني هذا أن الممارسة قد تلاشت أو أنها أصبحت موضوع سوء تقدير. فكل النصوص تبين تماماً بأنها كانت ما تزال رائجة ودائماً موضع اعتبار بأنها أمرٌ طبيعي. ما يبدو بأنه قد تغيّر، ليس الميل نحو الغلمان، ولا حكم القيمة الذي يمكن أن يقع على من يحملون هذا الميل، وإنّما طريقة التساؤل بصددّها. لم تتعرّض الممارسة للإهمال، وإنّما أُهملت قضيتها بأنها مشكلة؛ حيث تراجع الاهتمام المنصبّ عليها؛ وامتحت الأهمية التي كانوا يعترفون لها بها في الجدل الفلسفي والأخلاقي. وإزالة صفة الإشكالية عنها يعود دون شك إلى دوافع عديدة. بعض هذه الدوافع يتعلق بالثقافة الرومانية؛ ولا يعني هذا أن الرومان كانوا أشدّ انصرافاً من الإغريق عن هذا النوع من اللذة. غير أن المسألة الصعبة بخصوص الغلمان كمادة للذة أصبحت مطروحة في نطاق مؤسساتهم، بحدّة أقلّ ممّا كان الأمر عليه في نطاق المدينة الإغريقية. فمن طرف، كان الأطفال من ذوي المنبت الرفيع «محميين» على خير وجه بالقانون العائلي وبالقوانين العامة؛ فربّ الأسرة يريد فرض احترام السلطة التي يمارسها على أبنائه؛ وقانون الـ Scantinia الشهير الذي - كما بين بوزويل

تماماً⁽¹⁾ - لم يكن يمنع المثلية الجنسية، كان يمنع المراهق الحرّ من سوء الاستخدام والعنف. ومن طرفٍ آخر، كنتيجة لذلك القانون، استمر عشق الغلمان لكنه يمارس بصورة خاصة مع العبيد اليافعين، حيث أن مكانتهم الاجتماعية لا تسبّب أي قلق: «في روما جرى وضع العبد محل اليافع الوسيم ذي المنبت الرفيع»، كما يقول ب. فاين⁽²⁾. وحتى إذا اتخذت الطابع الهيليني، حتى إن تشربت بالفلسفة، فروما، التي كان شعراؤها يتغنّون كثيراً بالمراهقين، لم تكن رجوع صدى للتأملات الإغريقية الكبرى حول عشق الغلمان.

وفوق ذلك، فالأشكال التي اتخذتها الممارسة التربوية وأنماطها المؤسسية ضاعفت من صعوبة إعطاء قيمة للعلاقة مع المراهقين بمفردات تحمل معنى الفعالية التربوية. وحين يتناول كنتيليان اللحظة التي يصبح فيها من اللازم تسليم الابن إلى معلّم بلاغة، يلجّ كثيراً على ضرورة التأكد من سلامة «عادات» هذا المعلّم؛ «في واقع الأمر، يكون الأبناء قد تم تأهيلهم تقريباً عندما ينتقلون ليكونوا في عهدة أولئك الأساتذة، وبعد أن يصبّحوا رجالاً، يطلّون على مقربة منهم؛ ولذلك كان لا بدّ من إعطاء أهمية كبرى كي يجد عمرهم الغضّ، في طهارة المعلّم حماية من كلّ إهانة، وأن يُصار إلى تحويل فرط اندفاعاتهم بعيداً عن الفحش بما فيه من جدّية»؛ يجب على المعلّم إذن أن «يتبنّى حيال تلامذته عواطف أب وأن يعتبر نفسه ممثلاً لأولئك الذين عهدوا إليه بأبنائهم»⁽³⁾. وبصورة أعمّ، لم يعد الحديث عن العلاقة بين الرجال يحظى باهتمام كبير لا نظرياً ولا أخلاقياً أمام تضاؤل أهمية مشاعر العشق بين الذكور من جهة وتثمين الزواج والرباط العاطفي بين الزوجين.

مع ذلك يظلّ بين أيدينا ثلاثة نصوص هامة: حوار بلوتارك بخصوص العشق، والنص، الأكثر تأخراً بتاريخه، والمنسوب إلى لوسيان، ثم الأبحاث الأربعة لمكسيم صور حول العشق السقراطي. يمكننا أن ننحّي جانباً النص الأخير: ليس بسبب طابعه البلاغي والمتكلّف فـ«الغراميات» المنسوبة إلى لوسيان ليست أقلّ بلاغةً وتكلّفاً، علماً بأن إعادة تفعيل الموضوعات القديمة والتدريبات الأكاديمية كانت سمة من سمات تلك الحقبة. غير أن نصّ مكسيم صور مكرّس بصورة جوهرية - وهذا ما

J. BOSWELL, Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality, p. 61 et suiv (1)

P. Veyne, « L'amour à Rome », in L'Histoire, janvier 1981, p. 77 (2)

QUINTILIEN, Institution oratoire, II, 2 (3)

يعطيه صفته التقليدية - للتمييز والمقارنة، ضمن نطاق العلاقات الذكورية، بين صنفين من العشق: العشق الجميل والسليم والعشق الذي ليس كذلك⁽¹⁾. وهذا التمييز، يجعله مكسيم صور متطابقاً، وفق العرف الأفلاطوني، مع التعارض بين العشق الحقيقي وذاك الذي ليس سوى الشبيه - المزور. وانطلاقاً من هذا الأمر، يعرض بإفاضة المقارنة المنهجية والتقليدية بين هذين الصنفين من العشق. حسب الخصال التي تنتمي إلى كلٍّ منهما: فهذا يتضمن فضيلة، وصداقة، وعفة، وصراحة، واستمرارية ثابتة؛ وذاك يضم الغلو، والبغض، والتهتك، والخيانة. وحسب طرائق التعبير التي يتصفان بها: فهذا هيليني ورجولي، وذاك مخنث وهمجي. وأخيراً حسب السلوكيات التي يبدانها: فهذا يعتني بأمر المعشوق، فيرافقه إلى الرياضة، إلى الصيد، إلى الحرب؛ ويلحق به في الموت؛ وهو لا يبحث عن مصاحبة لا في الليل ولا في العزلة؛ وذاك بالمقابل يهرب من النهار المشمس، ويفتش عن الليل والعزلة، كما أنه يحاذر أن يشاهد مع من يعشق⁽²⁾.

إن محاورات بلوتارك والمحاورات المنسوبة إلى لوسيان حول الحب مبنية بناءً مختلفاً إلى حدٍّ بعيد. والغلمية فيها هي أيضاً أحادية الرؤية وقائمة على المقارنة: فالموضوع دائماً يتعلق بصيغتين من صيغ الحب وبإجراء مجابهة حول ما لدى كل صنف من قيمة. لكن بدلاً من أن تقوم تلك المقارنة بعملها داخل «إيروس» تحت السيطرة، أو قل يتم عرضه بالكامل، من طرف العشق الذكري، بغية إظهار صيغتين فيه متفاوتتين أخلاقياً، تنطلق المقارنة من صيغتين لعلاقات متميزة تمايزاً طبيعياً: العلاقة مع الغلمان والعلاقة مع النساء (ولمزيد من التوضيح العلاقة التي يمكن للزوج أن يقيمها مع زوجته الشرعية في نطاق الزواج)؛ وحول هاتين الصيغتين المطروحتين تحديداً لتمايزهما سوف يُطرح السؤال حول ما فيهما من قيمة، وجمال، وتفوق أخلاقياً. مع ما يترتب من نتائج تعدل تعديلاً كبيراً مسألة الغلمية؛ حيث أن حب النساء، والزواج بصورة فريدة، هما، بحكم القانون، جانب من جوانب الإيروس والطرح الإشكالي بصدده؛ وأن هذا الطرح الإشكالي يستند على التعارض الطبيعي بين حب المرء لجنسه بالذات وحبّه للجنس الآخر؛ وأخيراً، فتقدير القيمة الأخلاقية للحب لن يعود بالإمكان إجراؤها عن طريق إلغاء اللذة الجسدية.

(1) MAXIME DE TYR, Dissertations, 24, I; 25, I.

(2) Ibid., 25, 2-4.

تلك هي المفارقة إذ حول تلك المسألة المتعلقة باللذة تحديدًا تطوّر التأمل بموضوع اللواط في «التاريخ القديم» الإغريقي؛ وحول هذه المسألة بالذات سوف يغدو إلى تراجع. فالزواج، كرابطة فردية قادرة على دمج علاقات اللذة وعلى إعطائها قيمة إيجابية، هو الذي بدأ يكون الركن الحميم الأكثر فعالية لتحديد أسلوب الحياة الأخلاقية. دون أن يجعل ذلك من عشق الغلمان أمرًا مدائنًا. بل سوف يستمر بإيجاد صيغ يعبر بها عن نفسه في الشعر والفن. لكنه سوف يعاني نوعًا من «توقيف الاستثمار» الفلسفي الذي بصدده. وحين يدور التساؤل عنه، فبدلًا من أن نجد فيه صيغة للحب تكون الأرفع مكانة قدر الإمكان، سوف يتم الاعتراض عليه، بما فيه من نقص جذري، لعجزه عن إيجاد مستقرّ لعلاقات اللذة. ألا والصعوبة في التفكير بالعلاقات بين صيغة الحب تلك والتعامل مع الأفروديزيات هو ما كان لفترة طويلة الدافع لإعطائه قيمة فلسفية؛ أمّا الآن فأصبحنا نرى فيه ذوقًا خاصًا، عادة، أفضلية، وهذه الأمور يمكن أن يكون لها عرفها القديم، لكنها لن تكون قادرة على تحديد أسلوب حياة، وجمالية سلوك، ونمط كامل من العلاقة مع الذات، ومع الآخرين، ومع الحقيقة.

إن حوار بلوتارك والحوار المنسوب إلى لوسيان يشهدان في الوقت نفسه على تلك الشرعية المعترف بها دائمًا لعشق الغلمان وعلى انحداره المتعاضم كفكرة حيّة عن أسلوب حياة.

بلوتارك

ينفتح «حوار حول الحب» لبلوتارك وينغلق على مؤشّر الزواج. فغداة حفل زفافهما، توجه بلوتارك، مع زوجته، حاجًا إلى تيسي: هما يريدان تقديم أضحية للرّب، ويطلبان منه مباركة هذا الارتباط الذي كانت تهدّده خصومة بين عائلتيهما لا تبشّر بالخير. وعند مضيّفيهما وجدا نفسيهما وسط اضطرابٍ صغير: فالشاب باكون، المؤهل المرغوب، هل يجب عليه الزواج من المرأة التي تلاحقه أم لا؟ جدل، وتخبّط، ثم عملية خطف. ويُختتم الحوار عندما يستعدّ الجميع لمواكبة هذين العريسين الجديدين وللتضحية بقربان للرّب العطوف. وهكذا يتسلسل الحوار من زواج لزواجٍ آخر⁽¹⁾.

إنه يجري تحت مظلة Eros، أثناء الـ Erotidia، تلك الأعياد التي كانوا يحتفلون بها في تيسي كل أربعة أعوام، على شرف «الحب وربّات الفنون». وهذا الرّب تحديدًا هو من كان بلوتارك متمسكًا بطلب الحماية منه لزوجته؛ وهذا الرّب هو من سترُفع إليه الابتهالات من أجل زفاف باكون وإيسمينودور الذي هو موضع أخذ وردّ؛ وذلك لأنه، على ما يبدو، هو من جانبه الرّب الذي «يؤيّد ويسهّل بعطفه ما يكون في طريقه إلى الإنجاز والاكتمال⁽²⁾». في هذه الأثناء، سوف يُتاح لبلوتارك وقت الفراغ لينشد مديحًا مطوّلًا لإيروس، لصفته الإلهية، لتاريخه الغابر، لقدرته، لحسناته، للقوة التي بها يسمو بالنفوس ويجتذبها؛ وهكذا يكون قد أسهم، من جانبه، بعبادة الرّب

H. MARTIN (Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature, ed. by H. (1) D. Betz) remarque que le dialogue ne fait pas de différence explicite entre amour hétérosexuel et mariage. Rapprochant le Dialogue sur l'Amour et les Préceptes conjugaux, L. Goessler insiste sur le lien marqué par Plutarque entre gamos et erôs, et sur ce qu'il y a là de nouveau dans la question traditionnelle du mariage

.PLUTARQUE, Dialogue sur l'Amour, 771 e (2)

الذي كانت المدينة برمتها في الوقت نفسه تحتفل بعيدة. Eros و Gamos، موضوع الحوار هو قوة الحب ورابطة الزواج بالعلاقات المتبادلة بينهما، وغائية الطقوس الدينية المؤطرة له واضحة بجلالة: أن قدرة إيروس، المستند بها لحماية الزوجين، كان لها النصر على الخلاف بين العائلتين، وهي تعمل على تهدئة الانشقاق بين الأصدقاء، وتؤمن سعادة الحياة الزوجية. والهدف النظري للجدال هو على توافق مع تلك الممارسة للورع؛ إنه يرفع بنيانها على العقل إذ يبين بأن رباط الحياة الزوجية، أكثر من أية رابطة أخرى، قادر على استقبال قوة الحب، وأن هذه القوة تجد، وسط بني البشر، مكانها المتميز عند الزوجين.

موجب الحديث والتقلبات الخارجية التي تحرك تطورات المتلاحقة تُروى على ملاء وبطريقة تهكمية: إنه حادث «مؤثر»، يمتلك «كل صفات الدراما»؛ وكي يكون بالإمكان تمثيله، لا بد من وجود «جوق»، كما تقضي الحاجة بوجود «مسرح»⁽¹⁾. وذاك أن باكون، المراهق المرغوب - هو جميل، وهو ذو فضيلة - يطارده عاشق، بيزياس؛ لكن تطارده أيضًا أرملة، أعمر منه بكثير. وكانت مكلفة بإيجاد زوجة له شرط أن تكون مناسبة؛ فلم تجد شيئًا ولا أحدًا، أفضل منها بالذات؛ فأخذت الغلام على عهدها، وراحت تطارده، ثم اختطفته، وبدأت بتنظيم الزفاف رغم لحية العاشق، المسعور ومن ثم المستسلم. يبدأ الحوار بعد معرفة مشاريع الأرملة الرهيبة، إنما قبل أن تكون قد وجهت ضربتها القاضية. وبالتالي فالغلام ما يزال بين هذين الملاحقين له: وهو لا يعلم أي طريق يختار؛ وحيث أنه سلم القرار لمن هم أكبر سنًا، فهو لا انهمكوا يتناقشون حول الموضوع. والنقاش إذن يدور بين اثنين من أنصار عشق الغلمان، واثنين من أنصار عشق النساء (بروتوجين وبيزياس من طرف، مقابل أتييمون ودفني من الطرف الآخر). يدور النقاش أمام بلوتارك الذي، بسرعة كبيرة، يتخلّى عن دوره كشاهد، ويستلم دفة الجدال، ليقودها نحو نظرية عامة حول العشق؛ نظرًا لأن الأبطال الأوائل المتناقشين حول صنفَي العشق قد اختفوا حينذاك، سوف يكون أمام بلوتارك، كمحاورين، وكخصوم، بنتيدس، ولا سيما زوكريب، اللذان يرسمان للحب تصوّرًا ماديًا وللزواج فكرة انتقادية بصورة عدائية، ما فرض على بلوتارك ضرورة الرد عليهما.

.Ibid, 749 a (1)

هنا نلامس إحدى السمات البارزة في الحوار؛ لقد انطلق من المخطط التقليدي - أكان بما يتعلق بالصور الميثية أم بالتقويم الأخلاقي - عند تقاطع الدربين: ثمة طريقان، أيهما نختار؟ عشق الغلمان أم عشق النساء؟ والحال، أن الجدل لا يثير بالضبط هذه المشكلة إذ بينما نجد في النصوص الأفلاطونية، «الإيروس» الذكري والنبيل في تعارض مع الإيروس السهل، المتعدد، الجسماني، «الوبائي» (والذي هو، بصورة معلنة، ما يمكن ممارسته مع الغلمان والفتيات خارج الزواج)، فإن الاختيار، عند بلوتارك، هو بين الغلمان من طرف، والزواج من الطرف الآخر، كما أن في الزواج اكتمال العلاقة مع النساء.

ثمة عنصر آخر متميز في حوار بلوتارك، ألا وهو شخصية المرأة التي تقوم بمطاردة الغلام. إن جميع السمات التي تتصف بها ذات دلالة. فهي أعمر من الصبي، رغم أنها ما تزال في سنّ الشباب؛ وهي أغنى منه؛ ولها مكانة اجتماعية أكثر أهمية؛ وحياتها السابقة أكسبتها تجربة وخبرة⁽¹⁾. ولم يكن مثل هذا الوضع خارقاً للمألوف في بلاد الإغريق لندرة النساء ولا استراتيجية الزواج. غير أنهم كانوا يشعرون بشيء من التحفظ أمام هذا الصنف من الارتباط؛ وكان الزوج الأصغر عمراً والأفقر حالاً يجد نفسه بالقياس مع زوجته في وضع مزعج إلى حدّ ما، حيث أن أولوية دور الزوج كانت ذات مكانة في علاقات الزواج. ناهيك بأننا نجد في النصوص المكرّسة للحياة الزوجية، إشارات عديدة إلى تلك المنغصات؛ وها هو بلوتارك في «حياة صولون»، يشير على المشرّع الذي يجد اليافع في لهفة واضطراب مع عجوز «كما حال الذكر مع أنثى الحجل»، أن يتقل به إلى بيت شابة يافعة بحاجة للزواج⁽²⁾. علماً بأن بيزياس لن يفوته إيراد هذه المخاوف المألوفة تذكيراً منه لأنصار تزويج باكون⁽³⁾. ودون أن يكون استئنافاً بالكامل، فنحن هنا حيال ارتباط فيه مفارقة وخطر، حيث تبرز بحدّة ووضوح مصالح طرف وشهوات الطرف الآخر بما لا يبشر بحياة سعيدة وحكيمة. وهكذا فإن ما يرى باكون بأنهم يقترحونه عليه - مقابل الحب اللواطى - هو بالتالي ليس الأفضل، وإنما الزواج الأقل جودة بين الزيجات الممكنة. وهكذا فالنقاش

.Ibid., 754 c (1)

.PLUTARQUE, Vie de Solon, 20, 8 (2)

.PLUTARQUE, Dialogue sur l'Amour, 752 e-f (3)

الذي سوف يعلّل هذا الزواج والمُخرج الذي سوف يجعله الاختيار المنتصر، سوف يكتسبان مزيداً من القيمة.

ولكن يجب استخراج سمة أخرى أيضاً قائمة على مفارقة. وذاك أن إيسمينودور، الأرملة المتأجّجة، هي امرأة عامرة بالخصال الحميدة: فهي فاضلة؛ وتعيش حياة «لا غبار عليها»؛ وهي محاطة باحترام الرأي العام؛ وأبداً «ما من كلمة سوء دارت حولها»؛ وأبداً «ما من فعلٍ معيب مسّ بيتها⁽¹⁾». ورغم ذلك فقد اندفعت دون حشمة مطاردة الغلام؛ كانوا قد عهدوا به إليها كي تنتقي له الزواج الموفق؛ لكنها، من شدة ما سمعت من الكلام الطيب عنه، وبعد أن رأت بعينها جماله وحسن خصاله، وبعد أن تبين لها أن العديد من العشاق البواسل يطاردونه، كان أن وقعت بدورها في غرامه. وأكثر من ذلك، فهي أيضاً راحت تطارده؛ إذ راحت تترصد عودته من الرياضة، نظراً لكونها لا تستطيع مرافقته في الذهاب؛ ثم بالتواطؤ مع بعض الأصدقاء، قامت بـ«اختطافه». نعلم بأن تلك الاختطافات - الحقيقية جزئياً، والمتفق عليها أيضاً من جانب آخر - كانت عاملاً رائجاً إن لم يكن في الحياة الواقعية بالذات، فعلى الأقل، بصورة مؤكدة، في الأدب اللواتي. وثمة قصص ميثية وتاريخية كثيرة تدور حول إحدى عمليات العنف تلك. إن «القصص الغرامية» المنسوبة إلى بلوتارك، و«قصص المقالات» عند مكسيم صور، المكرّسة للحب السقراطي، تعود إليها كمرجعيات⁽²⁾. وإذا كان شخص مثل إيسمينودور بكل ما يحمل من فضيلة يندفع في مثل تلك الهجمة، فهذا يعني أنه ضحية «تحريرض إلهي، فوق قدرة العقل البشري». ألا وكلّ تلك السمات (فارق العمر، السمعة الطيبة المعترف بها، الاهتمام بالأمر الأخلاقية وبحسن السيرة عند المعشوق، والمبادرة إلى المطاردة، وعنف الإلهام الإلهي) يمكن التعرف عليها بسهولة؛ فهي ما يتّصف بها عاشق الغلمان في النمط اللواتي التقليدي. وإيسمينودور، حسب وصف بلوتارك لها، هي بالضبط في وضعية العاشق. بحيث أن باكون، في حقيقة الأمر، بالعمق، ليس أمامه فعلياً الاختيار بين صنفين من العشاق مختلفين اختلافاً عميقاً - العشاق الذي يمكن أن تنعقد عراه بين يافع يتمتع بكل المواهب وبالغ يهتم بجمال صديقه، والعشاق الذي ينشأ بين زوج وزوجة لإدارة ملكية زراعية

.Ibid., 749 d et 755 d-e (1)

.Plutarque, Histoires d'amour, 2, 772 e; 3, 773 f (2)

وتربية أبناء؛ وإنما بين صيغتين لعشق هو ذاته في الحالتين مع وجود اختلاف طفيف حيث العشق في حالة مع رجل، وفي الحالة الثانية مع امرأة. وكون الموضوع يتعلّق بنمطٍ واحدٍ للعلاقة، هذا ما يشير إليه بلوتارك في إحدى مداخلاته بصورة معلنة عند حديثه عن الزواج من إيسمينودور: لا أحد، كما يقول، يستطيع الاستغناء عن السلطة، ولا أن يكون كاملاً من تلقاء نفسه؛ «فالمؤهل الذي يتمّ تدريبه يخضع للتمرينات الرياضية على يد مدرّب، والمراهق يخضع للعاشق، والبالغ يخضع للقانون، وللقائد العسكري... واستناداً إلى ذلك أليس من الفضيحة أن تقوم امرأة، تتمتع بالحس السليم بالكامل وبدأت تتقدم بالعمر، بالتحكّم بحياة زوجها الفتى، مبرهنةً في الوقت ذاته عن الفائدة التي يمكن أن تقدّمها بحكم تفوّق خبرتها (toi phronein mallon) وعن اللطف بسبب عاطفتها (toi philein) ورقةً مشاعرها⁽¹⁾؟».

نرى بأن حوار بلوتارك مشدود بحركتين؛ من جهة هناك الانزلاق الناتج عن النقاش بحدّ ذاته فمسألة الاختيار الذي يجب على المعشوق القيام به بين عاشقيه الاثنين أصبح مخاتلةً مسألة اختيار العشق وفق صيغتيه الممكنتين - عشق الغلمان أم الفتيات؛ ومن طرفٍ آخر هناك النقل المسموح به لموقفٍ قائم على المفارقة من خلال التأمّر الذي يحمل العلاقة مع امرأة بالافتراضات الأخلاقية نفسها في حالة العلاقة مع رجل. وضمن نطاق البناء الدرامي المصغّر الذي يشدّ أوتار تقلّبات الحوار، يتوضّح الهدف المنشود للجدال بأكمله فالمطلوب صياغة تصوّر عن العشق الوحيد؛ وهذا العشق لن ينبذ القيم الخاصة بالعشق اللواطى، بل هو سوف يجعلها على العكس ضمن صيغةٍ أوسع، وأكمل، بحيث يصبح في النهاية للعلاقة مع النساء وتحديدًا مع الزوجة دون سواها إمكانية تفعيل صيغة عشق الغلمان.

قد يطيب لنا أن نرى في حوار بلوتارك ذاك إحدى المباريات البلاغية العديدة التي تضع في حالة مجابهة، لتحديد من هو المنتصر، عشق الغلمان أو عشق النساء. وإذا تصوّرناه كذلك، يمكن اعتباره إحدى أشدّ المرافعات توقّداً لصالح المودة ولذات الحياة الزوجية؛ ويصبح مشروعاً لنا وضعه إلى جانب الدراسات الرواقية حول الزواج؛ فهو يشترك مع تلك الدراسات بكثير من الأفكار وكثير من المقولات. غير أن

.Plutarque, Dialogue sur l'Amour, 754 d (1)

هذا النص يهدف إلى أمرٍ آخر مختلف كلياً عن كونه مجرد حاجة لصالح الزواج ورفضاً للواط. ويمكننا أن نرى فيه الخطوط الأولية العريضة لتغيّر هام في الغلمية القديمة. ويمكن تلخيص هذا التحول بإيجاز فبينما لم يكن مقبولاً وجود انقطاع، وجود حدود لا يمكن تجاوزها، وتفاوت هام في القيم بخصوص الأفراد، ها قد راحت الغلمية بالمقابل تتبلور بوضوح بصيغة ثنائية: وهي ثنائية مضاعفة ومعقدة بحد ذاتها إذ كانوا يضعون الحب السوقي (ذاك الذي تكون الأفعال الجنسية فيه هي التي تحتل مركز الصدارة) في تعارضٍ مع الحب النبيل، الصافي، السامي، السماوي (حيث وجود تلك الأفعال الجنسية بالذات إذا لم يتم إلغاؤها، فهي على الأقل مستترة من وراء حجاب)، وحيث من طرف آخر كان العمل موجّهاً لإبراز الطابع النوعي لعشق الغلمان الذي كانت الصبوة إليه، وصيغته، وغاياته، وتأثيراته أمورٌ يفترض بأنها مختلفة عما يمكن أن نرى في أنواع الحب الأخرى، على الأقل إذا التزمنا تماماً مع الطبيعة الحقة لذلك العشق. ناهيك بأن هاتين الثنائيتين أصبحتا تميلان إلى التخفي، إذ بات مقبولاً بأن العشق «الحق» للغلمان ما كان بإمكانه أن يكون إلا صافياً ومنزهاً عن السعي السوقي في الأفراد في (ذلك السعي الذي يهيج اشتهاؤ النساء أو الشهوة الضالة الموجهة إلى الغلمان). ميدانٌ متواصل للأفراد، وغلمية ذات هيكلية ثنائية: ألا فهذا التشكيل هو ما بدأ ينعكس هنا. ويمكن أن يكون «حوار» بلوتارك شاهداً على تلك الحركة التي لن تُستكمل فعلياً إلا بعد مرور زمنٍ طويل حين سينشأ تصوّرٌ ثنائي عن الحب بالمطلق، في الوقت الذي سوف تتوزّع فيه ممارسة اللذات، من جانبها، وفق حدّ فاصلٍ حصريّ: حدّ يفصل بين مجامعات جنسٍ مع الجنس الآخر والعلاقات الداخلية مع الجنس الواحد. وهذا النظام هو بالخط العريض ما يزال نظامنا في هذه الأيام، بعد أن اشتدّ عوده صلابة بتصوّرٍ توحيدي للجنسانية يسمح بالتأثير الحصري على تبلور العلاقات بصيغتين، وعلى هيكلية تفاضلية للشهوات.

نرى في «حوار» بلوتارك المجهود لتكوين «غلمية» توحيدية، منظّمة بوضوح تام وفق أنموذج علاقة رجل - امرأة وحتى زوج - زوجة؛ وقياساً مع هذا الحب الوحيد (يفترض بأنه هو نفسه، أتوجّه إلى نساء أم إلى غلمان)، سوف يجد التعلّق اللواطى نفسه وقد انحطت قيمته فعلياً، إنّما دون رسم حدّ قاسٍ مع ذلك، كما سوف يحدث

فيما بعد، بين الأفعال «المثلية» أو «غير المثلية جنسيًا». إن مدار الحديث بأكمله يدور حول هذا التوحيد للغلمية. وهو توحيد يتم بنقاش نقدي (النقاش حول «الثنائية»)، عبر بلورة نظرية توحيدية (نظرية الحب) وتفعيل مفهوم أساسي (مفهوم charis، النعمة الإلهية).

1 - يمكن تلخيص عرض وانتقاد «الثنائية» التقليدية بسرعة. وهذه الثنائية محرمة بوضوح عند أنصار عشق الغلمان. وها هما بروتوجين وبيزياس يغادران بسرعة كبيرة المنصة - فور علمهما بعملية خطف باكون: فهما كانا هناك في وقت الاحتفال للمرأة الأخيرة بالغلمية التفاضلية. وفق هذه الغلمية، يمثل عشق الغلمان في الوقت نفسه أنه مختلف عن الميل إلى النساء وأنه متفوق على هذا الميل لسببين اثنين: أحدهما يمسّ وضعية الشريكين بما يتفق مع الطبيعة؛ والسبب الآخر يتعلق بالدور الذي تقوم به اللذة، في كل منهما.

يقدم أنصار عشق الغلمان تلميحًا مختصرًا بكل وضوح إلى الحجّة الرائجة التي تعكس كل ما للمرأة من تصنع (الزينة والعطور عند بعضهن، والحلاقة، والترشيح، والتزيق بالخضاب عند الأكثر تهتكًا) مقابل الناحية الطبيعية عند الغلمان الذين يتم اللقاء بهم في حقل الرياضة⁽¹⁾. غير أن جوهر حجّتهم التي ينتقدون بها عشق النساء هو أن هذا العشق لا يعدو أن يكون ميلاً طبعياً؛ فالطبيعة فعلياً، كما يقول بروتوجين، هي التي وضعت فينا شهية (orexis) تدفع الجنسين أحدهما نحو الآخر: كان لا بدّ من أن نكون مدفوعين إلى الإنجاب، مثلما نحن مدفوعون إلى تناول الطعام. ولكننا نلاحظ جيّداً بأن هذا النوع ذاته من الشهية نجده عند الذباب حيال الحليب، والنحل حيال العسل؛ كما قد نجده بالضبط عند الطّباخين حيال الفرائج وحيال العجول. فهذه الشهيات جميعها، لا يخطر على بال بروتوجين أن يطلق عليها اسم «الحب»⁽²⁾. فالفطرية الطبيعية في الانجذاب نحو الجنس الآخر ليس فيها إدانة، بكل وضوح، للممارسة التي لا غنى عنها والتي تجعلنا نرتبط مع النساء؛ لكنها تحصر قيمتها بقيمة سلوك نجده في جميع أرجاء العالم الحيواني والقائم في أساسه على ضرورة أولية. إن السمة الطبيعية في العلاقات مع النساء يعرضها بروتوجين كي يدلّ على ما فيها من

.Plutarque, Dialogue sur l'Amour, 751 a; 752 b (1)

.Ibid., 750 c-d (2)

نقص، وكي يرسم حدود الاختلاف مع عشق الغلمان لا يبالي، من جانبه، بمثل تلك الضرورات ويهدف تمامًا إلى ما هو أسمى. وفي حقيقة الأمر، فهو لا يفصل في تبيان ما يكون في نظره ذلك «الحب» الأسمى من الطبيعة: وها هو بلوتارك هو تحديدًا من سوف يتابع تلك الأفكار الأفلاطونية، إنما كي يدمجها، ضدّ القائلين بعشق الغلمان، إلى تصوّر توحيدٍ للحب.

والاختلاف الثاني يدلّ عليه دور اللذة فالميل إلى النساء لا يمكن أن ينفصل عن اللذة؛ بينما عشق الغلمان، على العكس، لا يكون منسجمًا بحقّ مع جوهره إلا إذا انفصل عنها. ودفاعًا عن هذه المقولة، نرى بأن المحاجة المستخدمة من طرف بروتوجين وبيزياس هي بالأحرى محاجة رواقية. فهما يُبرزان بأن العلاقة مع النساء رعتها الطبيعة على خير ما يرام من أجل حفظ بقاء النوع؛ ولكن الأمور ترتبت بحيث أن اللذة أصبحت مرافقة لذلك الفعل. ولهذا السبب، فالشهية، والنزوع الغريزي (orexis, horne) اللذان يقومان بدفعنا نحو ذلك الفعل هما دائمًا جاهزان ليصبحا عنيفين ودون كوابح حينذاك يتحولان إلى اشتها (epithumia). وهكذا يكون المرء مدفوعًا بطريقتين نحو الموضوع الطبيعي الفطري المتمثل بالمرأة عن طريق الشهية، حركة الطبيعة التي تضع لنفسها هدفًا عاقلًا هو البقاء بالتكاثر، وتقوم باستخدام اللذة كوسيلة؛ وعن طريق الاشتها، وهو حركة عنيفة ودون قاعدة داخلية، تضع لنفسها هدفًا هو «اللذة والاستمتاع»⁽¹⁾. ونرى بوضوح بأنه لا هذه ولا تلك يمكن أن تكون هي «الحب» بمعناه الحقيقي: الشهية، لأنها فطرية ومشاركة بين جميع الحيوانات؛ والاشتها لأنه يتجاوز حدود التعقل ويربط النفس بالشهوات الجسمانية.

من المناسب إذن استبعاد إمكانية حتى وجود الإيروس في العلاقة بين الرجال والنساء. «لا يمكن لذرة من الحب أن تدخل إلى جناح الحريم»⁽²⁾، كما يقول بروتوجين في عبارة أعطها أنصار عشق الغلمان معنيين: طبيعة الاشتها، الذي يربط رجلًا مع امرأة «بالجنس»، كما هو الكلب مع أنثاه، لا علاقة لها بالحب؛ ومن طرف آخر، لا يجوز لامرأة حكيمة وطاهرة أن تشعر بـ«الحب» نحو زوجها وأن تقبل بأن

.Ibid., 750 d-e (1)

.Ibid., 750 c (2)

تكون «محبوبة» له (eran erastai)⁽¹⁾. وهكذا إذن لا وجود سوى لحبٍّ وحيد حقيقي، ألا وهو حب الغلمان حيث أن اللذات غير اللاتقة غائبة عنه ولأنه يستدعي بالضرورة قيام صداقة لا تنفصم عراها عن الفضيلة؛ ولذلك إذا تبين للعاشق أن عشقه لا يولد عند الآخر «صداقة وفضيلة»، فهو يتحلل حينذاك من الاهتمام به والإخلاص له⁽²⁾. على هذه المحاجة التقليدية، لا بدّ من ردٍّ منتظر. ألا وهو إدانة دافني للنفاق اللواطى. كما لو أن آخيل الغارق بدموعه لم يتذكّر فخذيّ باتروكل، كما لو أن صولون، بخصوص الغلمان في زهرة العمر، لم يمجد «نعومة أفخاذهم وشفاههم»، ها هو عاشق الغلمان وقد طاب له الظهور بمظهر فيلسوف وحكيم؛ وحين يحلّ الليل، حين يُخلد كل شيء للرقاد والراحة، «فلا أطيب من جنيّ الثمار في غياب الناطور». هنا نرى النقيضين: إمّا أن الأفروديزيات لا يمكن توافقها مع الصداقة والحب، وفي هذه الحالة فإن هواة الغلمان الذين يستمتعون خفية بالأجسام المشتهاة يهبطون دون مستوى كرامة الحب؛ وإمّا يكون القبول بأن الشهوات الجسمانية تحتلّ موقعًا لها في الصداقة والحب، وحينذاك لا موجب لاستبعاد العلاقة مع النساء من هذه الشهوات. لكن دافني لا يتوقف عند هذا الحدّ، فهو يُذكر أيضًا بالثنائية المتناوبة الكبرى التي غالبًا ما يجابه بها سلوك العشاق، وتُرفع بوجه اللذات التي يحاولون اقتناصها: إذا كان المعشوق ذا فضيلة لا يمكن الحصول على تلك اللذة إلا بممارسة العنف عليه؛ وإذا قبل وكان راضيًا، لا بدّ من الإقرار حينها بأنه مخنّث⁽³⁾. يجب إذن ألاّ تفتش في عشق الغلمان عن النمط الأول لكلّ عشق؛ بل المناسب بالأحرى أن نعتبره «الوافد المتأخّر، المولود من آباء تقدم بهم العمر كثيرًا، فهو لقيط، ابن الأركان المعتمة الذي يحاول طرد» الحب «الشرعي، البكر الأكبر منه عمرًا»⁽⁴⁾؛ إلا إذا كان، كما يذكر دافني، عشق الغلمان وعشق النساء ليسا في حقيقتهما العميقة سوى أمر واحد وهو نفسه في الحاليتين⁽⁵⁾.

غير أن بلورة النظرية العامة عن الحب تمتّ بعد رحيل الخصوم الأوائل ودون أن

.Ibid., 752 b-c (1)

.Ibid., 750 e (2)

.Ibid., 751 d-e (3)

.Ibid., 751 f (4)

.Ibid., 751 e (5)

يكونوا حاضرين، كما لو كان لا بدّ، في سبيل بلوغ الموضوع الرئيسي للجدال، من توقيف تلك المجابهة المألوفة. وكما يلاحظ بمتيدس، إلى تلك اللحظة، كان الجدال قد تطرّق إلى مسائل شخصية، وأصبح من الضروري توجيهه نحو أفكار عامة.

2- يتألف القسم المركزي للحوار من تمجيدٍ للحب وفق النمط التقليدي لتكريم الآلهة فيتم إثبات طابعه الإلهي بحق (وبلوتارك هنا يعارض المقولة، المستوحاة من أبيقور، والّشار إليها من طرف بمتيدس، ألا وهي أن الآلهة ليست سوى أهوائنا لا أكثر ولا أقلّ فيبين بأن «الحب» الذي يستولي علينا هو بتأثير قدرة إلهية بالضرورة)؛ وتقرّان قدرته بقدرة الآلهة الآخرين (وهذه فقرة هامة) إذ يبيّن كيف أن إيروس مكملّ ضروري لأفروديت: دونه، لن يكون عمل أفروديت غير معرّد تحريك لذّة الحواس لا غير، وهذا ما يُشترى بأبخس ثمن، بدرهم لا غير؛ والحب أيضًا، على عكس ما يقال، أكثر شجاعة وصلابة من «أريس»⁽¹⁾ فالعشاق، بالحب المتبادل، يهجمون في الحرب على العدو، ويقاثلون بجسارة حتى الموت بدلًا من الفرار محمّلين بالعار؛ ويوصف فعله في نفوس الرجال حيث يجعلها «كريمة، متعاطفة، ومرتعشة بكل كيانه كما لو أنها ملك يمين قدرة إلهية». وأخيرًا، تكون خاتمة التمجيد إحالة إلى ميثيات مصرية وعرضًا للنظرية الأفلاطونية.

اللافت في هذا التمجيد، أن جميع عناصره مستمدّة من الغلمية التقليدية في اللواط. ومعظم الأمثلة مأخوذة من عشق الغلمان أو من مثال صافو⁽²⁾ (أمّا ألسيست وأدميت فهما تُشكّلان تقريبًا الاستثناء الوحيد). وبالفعل فإن إيروس في المدائح الموجهة إليه يظهر بصفة إله الغراميات الغلامية. علمًا، مع ذلك، بأن هذا النشيد ينطق به بلوتارك، الذي يعلن عن نفسه بأنه «من جوق عشق النساء»؛ والأمر الذي يعنيه هو إبراز المقولة العامة التي جاء بها دافني: «إذا كنا لا ننظر سوى إلى الحقيقة، يتبيّن لنا بأن الافتتان بالغلمان والافتتان بالنساء مصدرهما حبٌّ وحيد هو نفسه في الحالتين»⁽³⁾.

في حقيقة الأمر، نحن هنا بالضبط، على ما يبدو، أمام الرصيد الجوهري في

(1) أريس، في الميثولوجيا الإغريقية، إله الحرب، ويقابله «Mars» عند الرومان. (المترجم)

(2) شاعرة إغريقية، ولدت في جزيرة ليسبوس من بحر إيجه، مطلع القرن السادس قبل الميلاد.

(المترجم)

.Ibid., 751e-f(3)

الحوار. فالكوميديا الصغيرة بخصوص عملية الخطف «اللواطى» التي تعرّض لها باكون على يد إيسمينودور كانت مجرد ديكور بسيط وعرض توضيحي فوري. لأن كل ما أمكن لعشق الغلمان أن ينسبه إلى نفسه كسمة خاصة بهذا النوع من العشق (والمتعارض مع العشق المزيّف للنساء) يُعاد استخدامه هنا، دون حذف أي شيء، بل على العكس مع تثبيت، العرف اللواطىّ الكبير. ولكنه يُستخدم هنا بصيغة عامة قادرة على توحيد نوعيّ الحب في نوع واحد؛ وتطبيقه خاصة ليس على الانجذاب نحو النساء لا غير، وإنما على الرابطة الزوجية بالذات.

من بعد مداخلة قام بها زوكسيب - لم تنقلها إلينا المخطوطات ويُفترض بأنها تضمّنت انتقاداً للحبّ الزوجي، ليس انتصاراً للواط، وإنما بتعابير أبيقورية - يتابع بلوتارك الكلام ليضع قواعد ثلاث نقاط جوهرية. فهو يشير بدايةً إلى أن الحبّ إذا كان كما قيل عنه، فلا بدّ من أن يكون حضوره محسوساً، مع قدرته وتأثيراته، على حدّ سواء في العلاقات بين الجنسين كما في العلاقات مع الغلمان. وتعالوا نتقبّل المقولة الأبيقورية لبرهه؛ فالصور المنبعثة من جسم المحبوبة، والتي يتمّ نقلها وصولاً إلى عينيّ المحبّ، تغلغل في جسمه، فتَهْزُهُ وتهيجّه إلى حين تشكّل المني؛ وليس هنا ما يمنع أن هذه الآلية التي تُستثار بسبب الغلمان يمكن أن تُستثار بسبب النساء⁽¹⁾. وتعالوا نتقبّل بالمقابل المقولة الأفلاطونية التي يميل بلوتارك إليها: إذا كنّا «من خلال نضارة جسدٍ ولطافته» نلمح جمال نفسٍ، وأن هذا الجمال إذ يُذكر بالمشهد العلويّ، يهبّ أجنحةً لأنفسنا، فلماذا يلعب اختلاف الجنسين في هذا الملعب، حيث لا موضوع سوى موضوع «الجمال» و«روعة الطبيعي»⁽²⁾؟ وعنصر الفضيلة ذاك - arete - الذي من خلاله كانت الغلمية التقليدية حيال الذكور تشير إلى أحد الاختلافات الهامة مع الميل إلى النساء، بين بلوتارك بأنه يتجاوز كل اختلاف بين الجنسين: «قيل بأن الجمال زهرة الفضيلة. ألا فمن اللامعقول الزعم بأن النساء لا تُنتج هذه الزهرة ولا يظهر عندها النزوع إلى الفضيلة... فالجنسان مشتركان بالسمات نفسها»⁽³⁾.

أما الصداقة التي يريد اللواطيون جعلها وفقاً على عشق الغلمان لا غير، فيبرهن

.Ibid., 766 e (1)

.Ibid., 766 e-767 a (2)

.Ibid., 767 b-c (3)

بلوتارك بأنها يمكن أن تشمل أيضًا علاقة رجلٍ مع امرأة. أو على أقل تقدير مع زوجته (وهذا التوصيف النوعي له بوضوح موقع الصدارة). فالحياة الزوجية دون سواها هي التي تضمن صيغة الصداقة بين الجنسين. وهذه الحياة الزوجية، يعرضها بلوتارك هنا بإيجاز من خلال بعض السمات التي تذكر بـ «التعليمات الزوجية»؛ فهي تتطلب تقاسم هموم الوجود على امتداد حياة مشتركة (هنا يلعب بلوتارك على الكلمتين *stergein*، «حُبٌّ»، و *stergein*، «حمى، حفظ في ذاته»؛ كما أن الحياة الزوجية لا بد لها من الحفاوة المتبادلة (*eunoia*)؛ فهي تفترض التشارك الأكمل، واتحاد النفوس، في أجسام متميزة، وهو اتحادٌ من القوة بحيث أن الزوجين «لا يريدان بعد ذلك أن يكونا، ولا يخطر لهما أن يكونا اثنين⁽¹⁾»؛ وأخيرًا فهي تتطلب الاعتدال المتبادل، الـ *sophrosune* الذي يؤمن التخلي عن كل علاقة أخرى. ألا وعند هذه النقطة اكتسب نقلُ نظرية الإيروس إلى ممارسة الحياة الزوجية الأهمية الأكبر؛ لأن هذا الانتقال أعطى للقيمة العليا التي تحلّى بها الزواج، فكرة جدّ مختلفة عن تلك التي قد نجدها عند الرواقين. وبلوتارك، في حقيقة الأمر، يضع مقابل الاعتدال الوافد «من الخارج»، والذي لا يعدو أن يكون طاعة للقوانين، ويفرضه الشعور بالخجل والتخوف، الاعتدال النابع من تأثير الإيروس: فهو فعليًا الذي، حين يُلهب عواطف الزوجين كلٌّ منهما حيال الآخر، يجلب معه «التحكّم بالذات، والاحتشام، والإخلاص»؛ هو يُدخل في النفس العاشقة عند الزوجين «التعقّف، الصمت، السكينة»؛ إنه يعطيها «هيئة مترقّعة» ويجعلها «مهمّة بكائنٍ وحيد لا غير». يمكن بسهولة أن نعرّ هنا على سمات الإيروس اللواطِي، العامل المحرّك للفضيلة والقناعة في نفس العشاق، وهو المبدأ المنتج، عند أكمل العشاق مثل سقراط، ذلك الترفّع الذي يجعله يلزم السكوت ويحتفظ بالسيطرة على الشهوات حيال من يُحبّ. وهكذا ينقل بلوتارك إلى الثنائية الزوجية السمات التي كانت قد تكرّست لفترة طويلة للـ *philia* عند عشاق الجنس الواحد.

مع ذلك فإن تكوين نظرية عامة عن الحب صالحة للعلاقة مع النساء كما مع الغلمان قد قام بالتفافة إذ أن بلوتارك لم ينتقل، كما كان يطلب منه دافني وكما كان يزعم هو شخصيًا، من حبٍّ فريد إلى حبٍّ أكثر عمومية بل استعار من غلمية عشق

.Ibid., 767 d-e (1)

الغلمان سماتها الأساسية والتقليدية؛ وذلك كي يبرهن، ليس على إمكانية تطبيقها على جميع أشكال العشق، وإنما على الرابطة الزوجية حصريًا.

3 - تلك هي فعليًا الغاية النهائية للحوار؛ البرهان على أن هذه السلسلة الوحيدة للحب والتي يمكن أن تجد في الزواج تحققها التام، لن تعرف كيف تجد لها موضعًا، على الأقل بصيغتها الكاملة، في العلاقة مع الغلمان. وإذا كانت هذه العلاقة، بقيمتها التقليدية، قد أمكن استخدامها كرافعة وأنموذج للتصور العام حول الحب، فهي في نهاية المطاف، وجدت نفسها معلولة وهابطة بما هي حب ناقص إذا قورن بالحب بين الزوجين.

فأين يجعل بلوتارك مستقر هذا النقص؟ عندما كنا حيال غلمية تضع تمييزًا بين الحب الحقيقي - لأنه طاهر - والحب المزور، المخادع - لأنه جسماني -، كان غياب الأفروديزيات ممكنًا، بل وأكثر من ذلك فهو ضروري كي يكون هذا الغياب في أساس علاقة الحب بامتياز. غير أن تكوين غلمية عامة، تربط ربطًا وثيقًا أفروديت وإيروس، بدّل معطيات المشكلة؛ إذ أن إلغاء الأفروديزيات لم يعد شرطًا لازمًا، بل أصبح عقبة. وها هو بلوتارك يقول دون موارد: إذا كانت أفروديت، دون إيروس، لا تقدم سوى لذة عابرة يمكن شراؤها بدريهمات، فإن إيروس، دون أفروديت، لا يقلل نقصًا عن الحالة الأولى حيث أنه يقتصر إلى اللذة الجسمانية؛ والحب دون أفروديت هو «مثل ثمل دون نبيذ، ينتج عن شراب مستخرج من التين والشعير؛ هو لا يعدو أن يكون سوى اضطراب وتشوش دون ثمرة (akarpon) ودون اكتمال (ateles)، سرعان ما ينقلب إلى قرف وإلى نفور⁽¹⁾».

ألا فهل يمكن لعشق غلام أن يفسح مجالًا لوجود الأفروديزيات؟ المحاجة معروفة⁽²⁾: إما أن تكون العلاقة الجنسية فيه قسرية بالعنف ومن تقع عليه لا يمكن أن يشعر إلا بالغضب، والكرهية، والرغبة بالانتقام؛ وإما أنها تتم بموافقة من ذاك الذي، بسبب «ميوعته»، بسبب «تخشته»، «يُشعر بلذة بأن يكون سلبياً» (hedmenos toi paschein)، وهذا أمر «معيب»، «معاكس للطبيعة» ويحطّه إلى الدرك الأسفل⁽³⁾.

.Ibid., 752 b (1)

.Plutarque reprend ici l'argument développé par Daphnée, 751 d-e (2)

.Ibid., 768 d (3)

وهنا يعود بلوتارك إلى «ثنائية المعشوق»: إذا وقع عليه عنف، يشعر بالكراهية وإذا رضي، حرك الشعور بالاحتقار. وخصوصاً اللواط التقليديون يتوقفون عند هذا الحد. غير أن تحليل بلوتارك يمضي إلى ما هو أبعد، سعيًا منه لتحديد ما يفتقر إليه عشق الغلمان ويمنعه من أن يكون، كما الحب الزوجي، تكوينًا متناغمًا يجمع إيروس وأفروديت، حيث الرابطة بين الأرواح تترافق مع اللذة البدنية. وهذا النقص، يشير إليه بلوتارك قائلاً: عشق الغلمان هو *acharistos*.

يبدو تمامًا بأن كلمة *Charis* التي تظهر مرّات عديدة في سياق الحوار، تمثل أحد مفاتيح تأملات بلوتارك. وهي كلمة، في جميع الأحوال، قد أدخلت على رؤوس الأشهاد في بداية النص، قبل تكوين النظرية الكبرى عن الحب الأوحده. ودافني هو أول من استخدمها كحجة «قاهرة» لصالح مقولته⁽¹⁾: يتميز عشق النساء بأنه حين يمارس العلاقات الجنسية كما أنشأتها الطبيعة، يصبح بإمكانه أن يؤدي إلى الصداقة (*eis philian*)، مرورًا بالـ *charis*. ويعلّق دافني أهمية كبرى على هذه المفردة وها هو يسارع لإعطاء تعريف لها وتعميدها بقيم شعرية عظيمة، فالـ *charis*، تعني الرضى الذي تهبه المرأة، بطيب خاطرها، للرجل، وهو رضى لا يمكن أن يظهر إلا بعد اكتمال النضج الجنسي، في رأي صافو، أما في حال غياب النضج في العلاقة الجنسية فيمكن أن يؤدي، في رأي بندار، إلى ولادات غير سليمة: وهكذا فإن هيفايستوس قد حملت به هيرا "aneu Chariton"⁽²⁾. نرى بوضوح الدور المنوط بهذه الموافقة: دمج العلاقة الجنسية، بقطيبيها الإيجابي والسلبي وفق تحديد الطبيعة، داخل إطار علاقات المودة المتبادلة وهكذا يُصار إلى وضع اللذة الجسمانية على قائمة الصداقة.

بعد هذا العرض الأولي، وبمجرد نشوء المذهب التوحيدي للحب، تصبح مسألة الـ *charis* في مركز الصدارة مع نهاية الحوار؛ فالرضى هو الذي سوف يُستخدم للتمييز بين عشق النساء وعشق الغلمان، حيث الأول غير قادرٍ على إيجاد تلك الصيغة التامة، حيث، بفضل رقة الرضى، يتم التحام لذة أفروديت مع فضيلة الصداقة. والحال أن هذا الالتحام، لا يتصوره بلوتارك ببساطة على أنه مجرد تسامح يعبر عن الامتثال، ضمن العلاقة الزوجية، وإعطاء موقعٍ نفعيٍّ إلى هذا الحد أو ذاك

.Ibid., 751 c (1)

.Ibid., 751 d (2)

(للإنجاب على سبيل المثال) للأفعال الجنسية. فهو، على العكس، يجعل من تلك الأفعال نقطة انطلاق علاقة المودة التي يجب أن تبعث الحياة في العلاقة الزوجية. واللذة الجسمانية، بمقدار ما تستبعد رقة الرضى بالضبط كل ما يمكن أن يكون عنفاً، أو خداعاً، أو مسaire وضعية، فهي يمكنها أن تكون في صلب تبادل المودات التي يحتاجها الزواج: «الاتحاد جسدياً مع زوجة هو منبع صداقة، كما لو أنه مشاركة ثنائية بطقوسٍ عظيمة». فالشهوة شيءٌ ضئيل القيمة (وهذا تعبير تقليدي من تعابير أعداء اللذة الجسدية)؛ لكن بلوتارك يسارع فيضيف، «إنها مثل الرشيم الذي به ينمو يوماً بعد يوم بين الزوجين الاحترام المتبادل (time)، والمسائرة (charis)، والمودة (agapesis)، والثقة (pistis)⁽¹⁾».

ويعطي بلوتارك لهذا الدور الأساسي وتلك الوظيفة الرشيمية في اللذة الجسدية قيمة تاريخية مدوية؛ فهو يجدها في تشريع صولون الذي كان يأمر الأزواج بمجامعة نسائهم «على الأقل ثلاث مرّات شهرياً». وفي «حياة صولون» يستعرض هذا القانون أيضاً، مع التوضيح بأنه لا ينطبق إلا على الزواج من فتيات ناضجات جنسياً؛ والعلة في ذلك الحاجة إلى إنجاب ذرية تتقل الممتلكات إليها؛ ثم يضيف بلوتارك بأن هناك ما هو أكثر من ذلك فتلك المجامعة بانتظام، حتى وإن «لم ينتج عنها أولاد»، تكون تعبيراً عن «تكريم مقدّم إلى امرأة شريفة»، «وتعبيراً عن مودة تبتد عند كلّ مجامعة جملة من التنغيصات وتمنع نشوء نفورٍ كامل⁽²⁾». وهذا الدور المنوط بالعلاقة الجنسية كمبدأ لمجامعة منظمة ومضمونة بحسن التفاهم والتوافق، ينسب إليه بلوتارك في «حوار حول الحب»، صيغة أكثر تفخيماً من كلّ ما سبق. فهو يجعل منه طريقة لتجديد قوة ذلك الرباط الزوجي، إلى حدّ ما مثلما نجدّد تفعيلاً مطلقاً لأمرٍ اتفاقي: «مثلما أن الدول تجدد من وقت لآخر المعاهدات التي تربط بينها، كان صولون يريد من الزواج أن يتجدّد، عن طريق تلك اللقطة العامرة بالركة، على الرغم من الشكاوى المتبادلة التي يمكن أن تتراكم في الحياة المشتركة اليومية⁽³⁾». فاللذة الجنسية إذن هي في صميم العلاقة الزوجية كمبدأ وضمانة لعلاقة الحب والصداقة.

.Ibid., 769 a (1)

. Vie de Solon, 20 (2)

. Dialogue sur l' Amour, 769 a-b (3)

إنها تؤسس دعائم هذا الزواج أو، في جميع الأحوال، تجدد قوته بما هو وثيقة لحياة مشتركة. وإذا كان بلوتارك يشير إلى ما يمكن أن يكون من «تجريح» للمرأة في العلاقات الجنسية الحاصلة في الأوقات الأولى للزواج، فهو يبين ما في تلك «القرصة» من ضرورة لتكوين الاتحاد الزوجي، الحي، الصلب، والدائم. ويلجأ هنا إلى ثلاث استعارات: الأولى بخصوص النبات عند تطعيمه حيث لا بد من شق عميق ليكون بالإمكان، مع الطعم، نشوء شجرة قادرة على حمل الثمار التي تشتهيها؛ والثانية بخصوص الطفل أو اليافع الذي يجب أن نغرس في ذهنه، مع ما في ذلك من معاناة لديه، المبادئ الأولى البسيطة لمعرفة سوف يستمد منها لاحقاً المنفعة؛ والثالثة أخيراً بخصوص السائل الذي نسكه فوق سائل آخر، وهكذا ينتج مزيج، بعد فترة أولى من الاضطراب والفوران، وتكون النتيجة إنجاز ذلك الـ *di'holon krasis* الذي تشير إليه «تعاليم الحياة الزوجية» على حد سواء كمرجعية لها⁽¹⁾؛ وسوياً يشكّلان سائلاً جديداً لا يمكن لأي شيء فكّ المكوّنين أحدهما عن الآخر. فلا بد من بعض الألم، والاضطراب، والفوضى في بداية العلاقات الزوجية؛ ولكنها بالتحديد الشرط اللازم لتشكّل الاتحاد الجديد والمستقرّ.

وهكذا يصل بلوتارك إلى استخلاص الصيغة الجوهرية: «في الزواج، أن تكون محباً أعظم شأنًا بكثير من أن تكون محبوباً»⁽²⁾. وهذه القولة هامة حيث أن الغلمية التقليدية كانت تلحظ بقوة في كل علاقة حب ثنائية القطبين عاشق ومعشوق، وضرورة وجود عدم تناظر بينهما. فهنا، نشاط المحبة المزدوج، الحاضر ما بين الزوجين، هو ما يشكّل العنصر الجوهري. ولأسباب من السهل استخلاصها. ونشاط المحبة المزدوج ذاك هو مبدأ التبادل إذ لأن كلاً من الاثنين يحب الآخر، فهو يتقبّل حبه ويرضى بأن يتقبّل العلاقات الدالة على ذلك ويحبّ هكذا ان يكون محبوباً. وهذا النشاط إذن هو أيضاً مبدأ الإخلاص ما دام بإمكان كلّ من الطرفين أن يجعل قاعدةً ناظمة لسلوكه وسبباً لوضع حدّ لشهوته ذلك الحب الذي يحمله للطرف الآخر. «عندما يحبّ المرء، يتخلّص من كل ما يفسد ويشوّه العلاقة الزوجية»⁽³⁾.

.Ibid, 769 e-f; cf. Préceptes conjugaux, 142 e-143 c (1)

.Dialogue sur l'Amour, 769 d (2)

.Ibid., 769 d-e (3)

وهذا الاتحاد مدينٌ بقيمته واستقراره لمخطط الحب المزدوج، حيث كل طرف في هذه العلاقة الثنائية يصبح، من وجهة نظر الإيروس، وبصورة دائمة، عنصراً فاعلاً بصورة إيجابية؛ وبسبب هذا التبادل في فعل الحب، يمكن للروابط الجنسية أن تحتل موقعها بصيغة تبادل للمودة والرضى. بالقياس إلى هذا النمط العقلاني، يبدو عشق الغلمان في غير محلّه، بما فيه من تمييز بارز بقوة بين العاشق والمعشوق، ومن الوضعية السلبية لأحد الطرفين، بالإضافة إلى ضرورة أن يكون العمر صغيراً. فهو ينقصه نشاط الحب ثنائياً وبصورة متناظرة؛ وهو يفتقر بالتالي إلى التنظيم الداخلي وإلى استقرار الطرفين. إنه محروم من «النعمة» التي تتيح للأفروديزيات الاندماج مع الصداقة لتكوين الصيغة التامة والمكتملة للإيروس. وهكذا يصبح بإمكان بلوتارك القول بأن اللواط، حبٌ يفتقر إلى «النعمة».

في واقع الحال، يشهد نصّ بلوتارك على تكوين غلمية هي، في بعض نقاطها الجوهرية، مختلفة عن غلمية الحضارة الإغريقية، كما عرفتها وطوّرتها. هي ليست مختلفة كلياً، إذ، كما يتبيّن من المقطع المركزي الكبير المخصص لتمجيد إيروس، كانت ما تزال دائماً الأفكار التقليدية هي التي تلعب دوراً جوهرياً. غير أن تلك الغلمية المتشربة بالأفلاطونية هي التي كان بلوتارك يستخدمها كي يُحدث تأثيرات مختلفة عن تأثيراتها القديمة المألوفة. فهي قد استُخدمت لفترة طويلة للإشارة إلى وجود نوعين من الحبّ متميزين ومتعارضين (أحدهما، دونيّ، سوقي، موجّه نحو الأفروديزيات، والآخر سام، روحاني، موجّه نحو الاهتمام بالنفوس)، ولكن أيضاً كي يعيد ما بينهما إنشاء نوع من الوحدة، بما أن الحبّ الثاني هو الذي يُعتبر حباً بحقّ، بينما الحبّ الآخر ليس سوى ظلّ أرضي له، سوى خياله.

وها هو بلوتارك يشغل هذه الأفكار الأفلاطونية نفسها في غلمية تجعل هدفها تكوين إيروس وحيد كفيل برعاية الغراميات النسائية والغلمانية، ودمج الأفروديزيات بها؛ ولكن، في ظلّ مثل هذه الوحدة، تقوم الغلمية أخيراً بإقصاء عشق الغلمان، على سبيل تثبيت طابع الـ charis. انطلاقاً من الغلمية الثنائية المخترقة بالسؤال عن أيّ الطرفين حقيقي وأيهما خيال، والمكرّسة للتأكيد جوهرياً على عشق الغلمان، إنّما بشرط إلغاء الأفروديزيات، رأينا عند بلوتارك تكوين أسلوبية جديدة في مجال الحب: هي أحادية، لأنها تضمّ إليها الأفروديزيات، غير أنها تجعل من هذا الضمّ معياراً يتيح

لها ألا تحتفظ سوى بالحب الزوجي، مع إقصاء العلاقات مع الغلمان بسبب النقص الذي يعتريها؛ فليس لها بعدُ من مكان في هذه السلسلة الوحيدة والقائمة على الدمج حيث الحب يزداد حياة وحيوية عبر اللذة المتبادلة.

لوسيان - المنحول

«الغراميات»، المنسوب إلى لوسيان، هو نصٌّ متأخر العهد بصورة واضحة⁽¹⁾. ويقدم نفسه بصيغة جدّ مألوفة، صيغة حوارات متقاطعة. وذلك أن تيومنيست، الذي تعود غرامياته النسائية والغلمانية إلى الحياة، وكانت قد اختفت بالكاد، مطلةً بعددٍ أكبر من عدد رؤوس الهدريّة، الأفعى ذات الرؤوس السبعة، يشتكي أمره مع أفروديت: فمنذ أن كان طفلاً خضع للتأهيل المدني والعسكري، وراح غضب الربة يلاحقه؛ علماً بأنه ليس سليل الزعامات اللامعة، مع أنه ليس بالخشونة الريفية الفجة عند هيبوليت. هو يشعر بميلٍ يشده على حدّ سواء إلى نوعي الحب، دون أن يتمكن من بينهما من التوجّه نحوه. وها هو يطلب من ليسينوس - والذي، من جانبه، لا يجتذبه أي طرفٍ من طرفي هذه الأهواء - أن يكون الحَكَمَ المحايد وأن يقول له أيّ الاختيارين أفضل. لحسن الحظ، كان ليسينوس قد حفظ في ذاكرته حوار رجلين قد ظل محفوراً وهو حول هذا الموضوع بالذات؛ فأحدهما كان يحبّ الغلمان حصراً، إذ يرى بأن أفروديت الأنوثة لا تعدو أن تكون «هاوية»؛ أمّا الآخر فكان مندفعاً بجنون نحو النساء. إذن، سوف يشرع بعرض نقاشهما؛ لكن تيومنيست لن ينخدع؛ فهو، من جانبه، إنّما طرح السؤال ضاحكاً؛ أمّا شاريكيليس وكاليكرا تيداس، اللذان سوف نبداً على الفور بسماع أقوالهما، فكانا بصدد أحاديث بالنسبة لهما هي في منتهى الجدّة. لا جدوى من القول بأن هذه الإشارة الأخيرة يجب أن توضع في النسق الثاني من الاهتمام. نعم بالتأكيد، الخصمان المتحاوران هما جدّيان؛ ولكنّ لوسيان - المنحول يعبر عن التهكّم وهو يكتب البراهين المفخّمة وذات الوطأة الثقيلة والتي ينسبها إليهما.

(1) حول هذا النصّ، انظر R. Bi.OCH، 1907، «De Pseudo - Luciani Amoribus»؛ Mac leod في «مقدمة» طبعة Loeb، ينسب الكتاب إلى مطلع القرن الرابع؛ أمّا F. BillThCIW (Éros adolescent، p. 481)، فيظنّه من القرن الثاني الميلادي.

هناك محاكاة في تلك المقطوعات ذات البسالة والإقدام؛ فكلُّ منهما يشكّل خطابًا نمطيًا لنصير النساء ولغاوي الغلمان. حججٌ تقليدية، استشهادات قسرية، تزيينات بلاغية، رجوع إلى أفكار فلسفية كبرى، وها هو المؤلف يبتسم عند نقله لأقوال هذين المترافعين اللذين لا تلين لهما قناة. ومن وجهة النظر هذه، يجب الإشارة إلى أن الخطاب اللواطى أشدّ وطأةً، وادّعاءً، وغرابةً - باروكيّةً - من الخطاب الآخر الأكثر رواقيةً، الأكثر تجرّدًا، والذي يشدّ الحبل لصالح النساء. والسخرية الختامية - حيث سوف يذكرّ تيمونيست أن كل ذلك، في نهاية المطاف، لا يذهب الأمر فيه إلى أبعد من قبيلات، ومداعبات، وأيادٍ تمتدّ من تحت المعاطف - سوف تعضّ بأسنانها جوهريًا على تمجيد عشق الغلمان. غير أن هذه السخرية بالذات تشير إلى جدّة المشكلة المطروحة. ومهما تكن التسلية التي اعتمدها لوسيان - المنحول في رسم اللوحة «النظرية - النقاشية» لهذين الاثنين من الهواة - ملامحهما البلاغية، «المدعّمة» قليلًا -، فيمكننا أن نتبيّن فيها ما كانت عليه، في تلك الحقبة وتحت أبرز سماتها، «الحجّة الغلميّة»، التي دامت لفترةٍ جدّ طويلة في ميدان الحضارة الهيلينية.

ثمّة أمر قد يكون مفاجئًا لنا منذ بداية الحوار ويورده ليسينوس لتنوير صديقه الحائر بين نوعيّ الحب: فهذا الحوار الذي سوف ينتهي (بشيءٍ من الالتباس) لصالح عشق الغلمان لا يجري تحت إشارة إيروس، الذي يُعتبر القدرة الوصيّة على ذلك النوع من الارتباط، إنّما تحت إشارة أفروديت فالمشهد الذي يُفترض بأن ليسينوس سوف يتذكّره بأدقّ تفاصيله يجري في «كنيد»، قرب معبد الربّة أفروديت، حيث ينهض تمثالها ذائع الصيت الذي كان براكسيتيل قد نحتّه. دون أن يمنع ذلك، حسب العرف السائد، أثناء تسلسل الحوار أن يتهلّل محامي الغلمان وعشاقهم لإيروس، «الروح السماوية»، «كاهن أسرار الحب»؛ بينما ذاك الذي يتكلّم دعمًا للشهوات حيال النساء، يطلب الدعم من أفروديت، بطبيعة الحال. أمّا أن تترأس ربّة «كنيد» بصورةٍ ما هذا الجدل حيث هي في الوقت نفسه في مجابهة مع إيروس، شريكها - اللدود التقليدي، فيمكن تفسير الأمر بسهولة. وذلك بأن مشكلة اللذة الجسدية تخترق الحوار بأكمله. فعن تلك اللذة، عن الأفراد ويزيات يدور الحديث بخصوص الهمّ الذي يعبرّ عنه تيمونيست، المستشار على حدّ سواء بسحر الفتيات وجمال الغلمان. واللذة الجنسية هي التي سيكون لها في النهاية الكلمة الفصل حيث تصرف

الأحاديث المحتشمة لتذهب في حال سيلها مع الانفجار بالضحك. وهي أيضًا التي سوف تكون الذريعة للنقاش بين شاريكليس وكاليكراتيداس، وذلك بصيغة حكاية - حدوتة - لها دلالتها ومغزاها: ثمّة شاب يافع، عاشق لرخام النّحات، عمل على أن يُحتجز ليلاً في المعبد، وكان أن «قذف» على تمثال الرّبة، لكن كما لو كان الأمر مع غلام⁽¹⁾. إن سرد هذه القصة - التقليدية جدًّا - تولّد الجدل: فهل هذا التدنيس، ما دام واقعًا على أفروديت، يمكن أن يكون تكريمًا للرّبة التي ترعى اللذّات النسائية؟ لكن الشكل الذي تم به الفعل الجنسي ألا يُعتبر شهادةً لغير صالح تلك الأفروديت؟ إنه فعلٌ ملتبس. فهذا الفسق - التكريمي، ذلك التقديس المدنّس، هل علينا وضعه في خانة عشق النساء، أم عشق الغلمان؟

والسؤال الذي يُطرح على امتداد الحوار، حتى وإن تبدّى منسياً في الأقوال الأكثر لطفًا وشفافية، هو التالي: ما الموقع، ما الشكل الذي يجب إعطاؤه للذة الجنسية في كلّ من نوعيّ الحب؟ والجواب على هذا الاستفهام هو الذي سوف يساعدنا على التمييز، حيث يهبُّ عشقُ الغلمان للحظة، في سماء الفلسفة، نصرًا سرعان ما سوف تعمل سخرية الواقع على تبديده.

ويكتسب الجدل تكوينًا متصلبًا. فكلٌّ من المتحاورين يتناوب مع الآخر الكلام، ويدافع بخطابٍ متواصل عن قضية الحب الذي يرى بأنه الأفضل: وثمة شاهد آخرس (هو ليسينوس) سوف يحسم المسابقة ويقرّر من الغالب. وحتى إذا كان الخطاب «الغلماني» من طرف كاليكراتيداس أكثر زخرفةً وأطول شرعًا من خطاب شاريكليس، فالمترافعان يعتمدان الهيكلية نفسها؛ فالحجج مرتبة وفق النسق ذاته بحيث أن الحجج الثانية، تقدّم بالضبط جوابًا على الحجج الأولى. وكل خطاب منهما يشمل قسمين؛ القسم الأول جواب على السؤال: ماذا بشأن طبيعة الحب الذي يدور الحديث عنه، ما أصوله، وما دعائمه في نظام؟ والقسم الثاني جواب على السؤال: ماذا بشأن اللذة المجتناة عن طريق هذا الحب أو ذاك؟ ماذا يجب أن يكون شكلها، وما يمكن أن تكون قيمتها؟ وبدلًا من ملاحقة الشرحين التفصيليين، بشكلهما المتواصل، فنحن تحديدًا سوف نتحرّى هنا على التوالي عن هذين السؤالين وذلك لإظهار الطريقة التي بها يتم الجواب عليهما، كلّ طرفٍ على طريقته، نصير عشق النساء ومحامي عشق الغلمان.

.Pseudo-Lucien, Les Amours, 16 (1)

1 - الخطاب «المناصر للنساء» من طرف شاريكليس يستند إلى تصوّر للعالم نبرته العامة هي نبرة رواقية دون شك⁽¹⁾: الطبيعة فيه يتم تعريفها على أنها القدرة التي جعلت، عن طريق مزج العناصر، كل شيء عامراً بالحياة وذلك بإعطائه روحاً. وهي أيضاً، يتابع شاريكليس، بإعادة للدرس المألوف وباستخدام كلمات جدّ معروفة، التي رتبت تتابع الأجيال⁽²⁾. كانت الطبيعة تعلم بأن الأحياء مصنوعون «من مادة قابلة للتلف»، وأن العمر المعطى لكل كائن قصير، ولذلك رتبت (emechanesata) الأمور بحيث يكون هلاك هذا ولادة لذلك: وهكذا، من خلال لعبة التعاقبات، يمكننا أن نعيش إلى أبد الأبد. ولتحقيق هذا الأمر، رتبت أيضاً الانقسام إلى جنسين، أحدهما مختصّ بنشر البذار، والآخر باستقباله؛ وزرعت في الجنسين الشهية (pothos) لكلّ منهما حيال الآخر. ومن العلاقة بين هذين الجنسين المختلفين يمكن ولادة سلسلة الأجيال - لكن ذلك لا يتحقق ابداً بالعلاقة بين فردين من الجنس نفسه. وهكذا يرسخ شاريكليس ترسيخاً صلباً في النظام العام للعالم، حيث يترابط الموت، والتكاثر، والخلود الأبدي، الطبيعة الخاصة بكل جنس، واللذة المناسبة لكلّ منهما. فلا يجوز لـ «الأنثوي» أن يجعل نفسه ذكرياً، على عكس الطبيعة؛ لا ولا لـ «الذكري» أن يتراخي، بصورة فاحشة». ومن يريد التملّص من هذا التحديد، فهو لا يقوم ببساطة بمجرد خرق السمات الخاصة بالشخص المعني؛ بل هو يلحق الأذى بالضرورة الشاملة.

والمعيار الثاني الطبيعي المستخدم في خطاب شاريكليس، يتناول حالة البشر عند بداية وجودهم على سطح الأرض⁽³⁾. فهم قريبون من الآلهة عن طريق الفضيلة، ويهتمون بالتصرّف كأبطال، ويطبقون زيجات محسوبة بدقة، وينجبون ذرية نبيلة: تلك هي السمات الأربع التي كانت تدل على تلك الحياة الأولى السامية وتؤمّن توافقها مع الطبيعة؛ ثم حلتّ الهبطة؛ وكانت تدريجية. ويبدو بأن شاريكليس يميّز، كمراحل لذلك التدهور، الآونة التي بدأ البحث فيها، حين أدّت اللذة بأبناء البشر نحو المهووي،

(1) هذا الخطاب موجود في الفقرات 19-28. ويؤكد Praechter في دراسته عن Hiéroclès (148) على الطابع الرواقي لهذا المقطع. كما أن R. Bloch يجد فيه حضوراً للأفكار الفيثاغورية الحديثة.

(2) Pseudo-Lucien, Les Amours, 19 (2).

(3) Ibid., 20-21 (3).

في مجال اللذات عن «مسالك جديدة منحرفة» (هل يجب أن نفهم من هذا القول أن المقصود أشكالاً من العلاقات الجنسية غير التكاثرية أو أن المقصود لذات غريبة عن الزواج؟)، ثم كانت آونة أخرى وصل فيها الأمر إلى «خرق الطبيعة بالذات»؛ فهذه جسارة شكّلها الجوهري - ناهيك بأن الوحيد الذي يُعرض في هذا النصّ - قائم على التعامل مع الذكر كأنه امرأة. والحال، كي يكون بالإمكان حدوث مثل هذا الفعل، وهو الغريب تمامًا عن الطبيعة، كان لا بدّ، في العلاقات بين الرجال، من إدخال ما يسمح بممارسة العنف وما يسمح بالخداع: السلطة المستبدة وفنّ الإقناع.

والعلاقة الثالثة الطبيعية، يطلبها شاريكليس من العالم الحيواني⁽¹⁾: «فالتشريع الطبيعي» مسيطر عليها دون استثناء ولا تقسيم فيما بينها: لا الأسود، ولا الثيران، ولا الأكباش، ولا الخزائير البريّة، ولا الذئاب، ولا العصافير، ولا الأسماك تبحث عن الجنس المثلي؛ في عالمها، «تشريعات العناية الربّانية لا يمكن تغييرها». في مواجهة هذه الحيوانية الحكيمة، يضع لوسيان - المنحول «الحيوانية الفاسدة» عند البشر، والتي تنحطّ بهم إلى ما هو دون مستوى الأحياء الآخرين، بينما كانت المشيئة تريدهم أن يكونوا متفوّقين. وثمة تعابير عديدة ذات دلالة تدلّ في خطاب شاريكليس إلى تلك «الحيوانية» عند الإنسان: الهيجان، بل وأيضًا «مرض غريب»، «انعدام الحساسية حتى العمى» (anaesthesia)، فقدان القدرة على بلوغ الهدف، بحيث تهمل تلك الحيوانية ما يُفترض أن يلاحق، وتلاحق ما يجب عدم ملاحقته. في تعارضهم مع سلوك الحيوانات التي تمثل للقانون وتسعى إلى بلوغ الغاية المرسومة لها، إن الرجال الذين لهم علاقات مع رجال تظهر عليهم جميع الإشارات التي تُنسب تقليديًا إلى الحالة الانفعالية الجارفة: عنف خارج السيطرة، حالة مرضية، عمى يمنع من رؤية واقع الأمور، عدم القدرة على بلوغ الغايات المحددة للطبيعة البشرية.

في واقع الحال، يوضع عشق الغلمان على التوالي على المحاور الثلاثة للطبيعة كنظام عام للعالم، كحالة بدائية للبشرية، كسلوك مرتّب بعقلانية بما يتوافق مع غاياته؛ هو يثير الاضطراب في انتظام العالم، هو يفسح المجال لسلوكيات قائمة على العنف وللخداع؛ وهو أخيرًا شؤمٌ على أهداف الكائن البشري. كونيًا، «سياسيًا»، أخلاقيًا، هذا الصنف من العلاقات يخرق نظام الطبيعة.

.Ibid., 22 (1)

في الجزء من خطابه الذي يردّ على هذه الطبيعة، يُبرز كالكيراتيداس قليلاً من الحجب التي تدحض خصمه، لكنه بالمقابل يؤكّد على تصوّر مختلف كلياً عن العالم، وعن الجنس البشري، وعن تاريخه، وعن أسمى الروابط التي يمكن أن تربط البشر فيما بينهم. وها هو في وجه الفكرة القائلة بطبيعة بعيدة النظر و«ميكانيكية» يقال بأنها ترتّب، بالجنس، الإنجاب وتعاقب الأجيال بحيث تتحقق للجنس البشري أبدية قد حُرّم الأفراد منها، يرفع الرؤية القائلة بعالم يتشكل انطلاقاً من السديم. فايروس هو من قهر هذه الفوضى البدئية حين فبرك بالخلق كل ما فيه روح وكل ما ليس فيه روح، حين سكب في أجسام البشر مبدأ التوافق، وربط بعضهم إلى بعض عن طريق «العواطف المقدّسة في الصداقة». فشاريكليس يرى في العلاقات بين الرجل والمرأة، طبيعة بارعة تؤسّس سلاسل متواصلة عبر الزمن من أجل الالتفاف حول الموت. أمّا كالكيراتيداس فيتعرف، في عشق الغلمان، على قوة الرباط الذي ينتصر على السديم، عن طريق التعلّق والاتّحاد⁽¹⁾.

ضمن هذا المنظور، لا يجوز قراءة تاريخ العالم كنسيان متسرّع لقوانين الطبيعة وكعملية غوص في «مهاوي اللذة»؛ بل بالأحرى كتخفيف متدرّج لضغط الحاجات الأولى⁽²⁾؛ فالإنسان في أصوله الأولى كان واقعاً تحت ضغط الحاجة؛ وكان أن وفّرت له التقنيات والمعارف (technai , epistemai) إمكانية الخلاص من تلك الضرورات الطارئة والاستجابة بصورة أفضل: فعرف كيف ينسج ثياباً، كيف يبنّي بيوتاً. والحال، كما هو عمل النّساج بالقياس إلى ارتداء جلود الحيوانات، كما هو فنّ مهندس العمارة بالقياس إلى المغاور حيث يكون الالتجاء، كذلك هو عشق الغلمان بالقياس إلى العلاقات مع النساء. فالنساء في البداية، كان لا غنى عنهن كي لا يختفي الجنس البشري. لكن هذا الجنس، بالمقابل، كانت ولادته متأخرة جدّاً؛ ليس، كما يزعم شاريكليس، بانحطاط وهبوط، وإنّما على العكس باندفاع البشر نحو مزيد من الفضول والمعرفة. بعد أن اكتسب البشر عديد المهارات المفيدة اتفقوا على ألاّ يهملوا «أي شيء» في بحثهم، فظهرت الفلسفة ومعها كان ظهور اللواط. لكن خطيب لوسيان - المنحول لا يشرح كيف حصلت هذه التوأمة في الولادة؛ غير

.Ibid., 32 (1)

.Ibid., 33-35 (2)

أن خطابه فيه ما يكفي من المرجعيات المألوفة ما جعل إمكانية فهمه غير متيسرة بسهولة لجميع القراء فهو يستند بصورة غير ظاهرة على التعارض بين نقل الحياة بالعلاقة مع الجنس الآخر ونقل «التقنيات» و«المعارف» بالتعليم، والتعلم، وعلاقة التلميذ مع معلمه. وحين بدأت الفلسفة، بعد انفصالها عن الفنون الخاصة، بالتساؤل حول جميع الأمور، وجدت، لنقل الحكمة التي بحوزتها، عشق الغلمان - الذي هو أيضًا عشق النفوس الجميلة، القدرة على الفضيلة. نفهم ضمن هذه الشروط كيف تمكن كالكيكراتيداس من دحض الدرس الحيواني، الذي راح خصمه⁽¹⁾ يعرضه أمامه، بانفجاره بالضحك: على ماذا يبرهن إذن كون الأسود لا تحب الذكور من بني جنسها، وأن الدب لا يقع في غرام دب؟ بالتأكيد ليس لكون البشر قد أفسدوا طبيعة بقيت على حالها عند الحيوانات، وإنما على أن الدواب، من جانبها، لا تعلم ما هي «الفلسفة» لا ولا ما يمكن للصداقة أن تُنتج من جمال.

بكل وضوح، ليست حجج كالكيكراتيداس أكثر أصالة من حجج شاريكليس. أهني أفكار عامة من رواقية مبتذلة، من جانب، ومزيج، من الجانب الآخر، من العناصر الأفلاطونية والأبيقورية⁽²⁾؟ دون شك. كما لا يمكن إنكار كل ما يمكن أن يكون، ضمن هذه المقارنة بين نوعي الحب، من ذريعة تفسح المجال لتنويعات خطابية حول مادة الحجج التقليدية. والابتذال (ناهيك بأنه، في بعض اللحظات، مزخرف بصورة جميلة) في شروح شاريكليس وكالكيكراتيداس يبرهن بما فيه الكفاية أنهما كانا ملزمين قليلاً بتفعيل أشعار فلسفية: هاوي الغلمان، الميال إلى الطابع الأفلاطوني، وفق تلوينات إيروس؛ والمتمسك بالنساء، الميال إلى الطابع الرواقي، وفق علاقة الضرورة الطبيعية. دون أن يعني ذلك، وضوحًا، بأن الرواقيين كانوا يدينون لوطاية يمكن للأفلاطونية تعليلها برفضهم للزواج. ونعلم أن الأمر لم يكن كذلك، من وجهة نظر المذاهب الفلسفية - وفي جميع الأحوال، فالأمور هي أبعد من أن تكون بمثل هذه البساطة. لكن، لا بدّ تمامًا من خلال الوثائق المتوافرة لدينا، من ملاحظة ما يمكن أن نسميه «تداعيًا متميزًا». وقد رأينا هذا الأمر في الفصل السابق؛ وذلك بأن

(1) Ibid., 36

(2) Praechter، المصدر السابق، يؤكد على الجوانب الأبيقورية في مداخلة Callicratidas. غير أن R. Bloch يبرز بأن نظرية تكوين العالم التي يُفتتح بها الخطاب ليست أبيقورية نوعيًا. من طرف آخر، المرجعيات الأفلاطونية هي أحيانًا بيّنة. كما في الفقرة 49.

فن الحياة الزوجية تبلور في جانب كبير منه عبر نمط رواقّي في التأمل، وبالرجوع إلى تصوّر ما عن الطبيعة، عن ضرورتها الأساسية، عن الموقع والوظيفة المقرّرين عن طريقها لجميع الكائنات، عن مخطط عام لعمليات التكاثر المتعاقبة، وأخيرًا عن حالة من الكمال البدائيّ قام انحدار فاسد بإبعاد الجنس البشري عنه؛ ناهيك بأن المسيحية تحديدًا سوف تستمد من مثل ذلك التصرّو بصورة موسّعة مادتها حين أرادت رفع صرح أخلاقية العلاقة الزوجية. وبالطريقة نفسها، فإن عشق الغلمان، الذي مورس كنمط للحياة، قد دُعِم وأعاد طوال قرون إنتاج مشهد بلاغي مختلف بما فيه الكفاية: القوة الكونية والفردية للحبّ، الحركة الصاعدة التي تسمح للإنسان بالانفكاك من الحاجات الفورية، اكتساب ونقل معرفة عبر أشكال مكثّفة، والروابط المستترة في الصداقة. إن جدال عشق النساء مع عشق الغلمان هو أكثر من مجرد مبارزة أدبية؛ علمًا بأنه مع ذلك ليس نزاعًا بين صيغتين للشهوة الجنسية في صراع من أجل التفوّق أو من أجل حقّهما معًا في التعبير؛ إنها مجابهة لصيغتين في الحياة، لطريقتين في التفتّن في استعمال اللذة، وأحاديث فلسفية تواكب هذين الاختيارين.

2 - كل من هذين الخطابين - خطاب شاريكليس وخطاب كاليكراتيداس يشرح، من بعد فكرة «الطبيعة»، مسألة اللذة. وهي مسألة، كما رأينا، تشكّل دائمًا نقطة صعبة لممارسة لواطية تنعكس في صيغة الصداقة، والمودة، والتصرّف الطيّب من خلال تأثير روح على روح. فالحديث مع عاشق الغلمان عن «اللذة»، يعني من البداية الاعتراض عليه. هكذا تمامًا يفهم شاريكليس الأمر. وهو يشرح بمناقشة هذه الفكرة عن طريق الإدانة، علمًا أنها تقليدية، للنفاق اللواطى: تدّعون أنكم من تلامذة سقراط الذين ليسوا من عشاق الجسم وإنّما النفوس؛ فكيف إذن لا تلاحقون شيوًا من ذوي الحكمة، وإنما غلمانًا، لا يحسنون التفكير العقلاني؟ ولماذا، إن كان الأمر مجرد تعلق بالفضيلة، تحبون، مثلما كان الحال مع أفلاطون، ذلك الفيدر الذي خان ليزياس، أو كما كان الحال مع سقراط، ذلك الألسيبياد الزنديق، عدوّ وطنه، والمتعطّش ليصبح طاغية؟ يجب إذن، على الرغم من مزاعم ذلك العشق للنفوس، «النزول»، كما حال شاريكليس، إلى مسألة اللذة، ومقارنة «عشق الغلمان» بـ «التعامل مع النساء».

من بين الحجج التي يستخدمها شاريكليس لإيجاد الاختلاف بين هاتين «الممارستين» والموقع الذي تحتله اللذة في كلّ منهما، حجة أولى تتعلّق بالعمر

وسرعة الزوال⁽¹⁾. فحتى عتبة الشيخوخة، تحتفظ المرأة بسحرها - حتى وإن استعانت على تدعيمه بما أصبح لديها من خبرة طويلة. أما الغلام، من جانبه، فليس مستحباً إلا لبرهة عابرة. ثم يضع شاريكليس جسم المرأة التي، بشعرها المجذول، وجسمها الناعم باستمرار و«دون زغب»، هي في تعارض مع الغلام بجسمه الذي يكسوه الشعر سريعاً ويصبح عضلاً. غير أن شاريكليس لا يستخلص من هذا الاختلاف، كما يفعلون غالباً، بأن من غير الممكن الوقوع في غرام غلام إلا لفترة جد قصيرة، وأنه لا بد من هجره سريعاً جداً، متناسين هكذا جميع وعود المودة الباقية التي يمكن أن نكون قد عاهدناه عليها: بل هو يعرض على العكس ذاك الذي يستمر على حب الغلام حتى بعد سن العشرين عاماً؛ لكنه حينذاك يكون بصدد ملاحقة «أفروديت ملتبسة»، يقوم فيها بالدور السلبي. والتغيير الجسماني عند الغلمان يُشار إليه هنا ليس كمبدأ للعواطف التي سرعان ما تزول، وإنما كمبدأ لانعكاس في الدور الجنسي.

والسبب الثاني الداعم لـ«العلاقة مع النساء»: تحقيق التبادل المشترك⁽²⁾. وهنا يكمن دون شك القسم الأهم في خطاب شاريكليس. هو يعود أولاً إلى المبدأ القائل بأن الرجل، بما هو كائن عاقل، غير مجبول ليعيش منفرداً. ولا يستخلص مع ذلك من هذا المبدأ ضرورة الحصول على عائلة أو الانتماء إلى مدينة؛ وإنما من المستحيل على المرء أن «يقضي وقته» منفرداً، كما أنه بحاجة إلى «جماعة تحتضنه بالمودة» (koinonia) (philetairos)، وهذان أمران يجعلان الأمور الطيبة مستحبة ويخففان من وطأة الأمور المضنية. وإذا كان للحياة الجماعية هذا الدور، فتلك فكرة طالما وجدناها في الدراسات الرواقية عن الزواج. أما هنا فيتم تطبيق هذه الفكرة على اللذات الحسية. ويستعرض شاريكليس أولاً الوجبات والمآدب التي تكون جماعية، وأن اللذات المشتركة تصبح، في رأيه، أكثر شدة. كما يتطرق إلى اللذات الجنسية فحسب التأكيد التقليدي، لا يمكن للغلام السلبي، الذي يتعرض بالتالي لعنف متفاوت قوة وضعفاً (hubrismenos) أن يشعر باللذة؛ وما من أحد حتى وإن كان يهذي يمكن أن يقول عكس ذلك؛ فحين يكف عن البكاء ولا يعود يشعر بالألم، يصبح الشريك الآخر ممقوتاً لديه. فعاشق الغلمان يحصل على لذته، ويمضي في

(1) Pseudo-Lucien, Les Amours, 25-26 (1)

(2) Ibid, 27 (2)

حال سبيله؛ لكنه لا يعطي شريكه لذة. بينما الأمر مختلف كل الاختلاف مع النساء. وها هو شاريكليس يعرض على التسلسل واقع الأمر والقاعدة النازمة. في العلاقة الجنسية مع امرأة، هناك، كما يؤكد، «تبادل متساوٍ للمتعة»؛ فالشريكان ينفصلان بعد أن يكون كل منهما قد حصل من الآخر على المقدار نفسه من اللذة. ويتجاوب مع هذا الأمر الواقع طبعياً مبدأً سلوكي: يُستحسن عدم السعي للحصول على متعة أنانية (philautos apolausai)، أن يتعفف المرء من اقتناص اللذة بأكملها لنفسه، بل عليه تقاسمها وأن يقدم إلى الشريك لذة تعادل اللذة التي شعر بها. بالتأكيد، كان تبادل اللذة فكرة أصبحت معروفة جداً وغالباً ما قام الأدب العاطفي أو الغلمي باستخدامها. غير أنه ما يثير الانتباه أن نراها مستخدمة هنا في الوقت نفسه لتعريف قاعدة سلوكية من قواعد الأفروديزيات، ولإضفاء طابع «طبيعي» على العلاقة مع النساء، وأخيراً للإشارة إلى ما في علاقة رجل مع غلام من جانب غير طبيعي، وعنيف، أي من ظلم وأذى. إن تبادل اللذة في مشاركة يتوجه الانتباه فيها إلى تحقيق متعة الآخر، مع العناية بأن يكون تساوي اللذة عند الشريكين دقيقاً قدر الإمكان، يضع في الممارسة الجنسية أخلاقية تطيل أمد الحياة المشتركة.

ويضيف شاريكليس إلى هذه المناقشة الجادة حجّتين أقلّ جدية، لكنهما مرتبطتان كلتاهما بتبادل اللذات. إحداهما تحيلنا إلى فكرة رائجة في الأدب الإباحي⁽¹⁾: فالنساء، عند وجود من يُحسن استخدامهن، قادرات على أن يهين جميع اللذات التي يمكن للغلمان تقديمها؛ أمّا الغلمان فلا يقدرون على تقديم اللذة التي حُصّت بها النساء. النساء إذن قادرات على إرضاء جميع أشكال الشهوات حتى تلك التي تطيب أكثر لعشاق الغلمان. وأمّا الحجّة الثانية⁽²⁾، فتقول إنّ القبول بالعشق بين الرجال يقتضي القبول أيضاً بالعلاقة بين النساء. وهذا التناظر المطلوب جدلاً ما بين العلاقات المثلية عند الرجال والعلاقات المثلية عند النساء مثير للاهتمام: بدايةً لأنه ينكر، تماماً كما في القسم الثاني من حديث شاريكليس، الصفة النوعية ثقافياً، أخلاقياً، عاطفياً، جنسياً في عشق الغلمان، بحيث ينقاد إلى إرجاعه ليكون ضمن الزمرة العامة للعلاقة بين الأفراد من الذكور؛ ومن بعد ذلك لأنه يستخدم، لإيقاع الحرج بالمثلية

.Ibid., 27 (1)

.Ibid., 28 (2)

الذكورية، العشق، الأكثر عازًا حسب الأعراف - حتى أن الكلام عنه «معيب» -، ألا وهو المثلية الأنثوية؛ وفي الختام فإن شاريكليس، بعد عكس هذا الترتيب، يشير أيضًا إلى أن العيب اللاحق بالرجل إذا كان سلبياً في العلاقة المثلية كما لو أنه امرأة، هو أكبر من العيب اللاحق بالمرأة، إذا قامت بدور الذكر مع امرأة أخرى⁽¹⁾.

إن قسما من حديث كاليكراتيداس والذي يردّ فيه على هذا الانتقاد هو أطول بكثير من باقي الأقسام. كما أنه في جزء كبير من خطابه كان «كلاما انشائيا». هنا، وفي ما يتعلق باللذة الجنسية، وبالعنصر الأكثر جدلا حول عشق الغلمان، يقع تقديم المحاجة اللواطية استنادا إلى أهم أصولها ومراجعها الأكثر نبلا. لكنها تتناول خاصّة المسألة التي طرحها شاريكليس بكل وضوح: تبادل اللذات. حول هذه النقطة يعود كل من الخصمين إلى تصوّر بسيط ومنسجم: في رأي شاريكليس، و«أنصار عشق النساء»، يتعلّق الأمر بإمكانية توليد اللذة عند الآخر، وتوجيه الانتباه إلى هذا الموضوع، والحصول بسبب ذلك على لذة، فذلك الـ charis، كما كان يقول بلوتارك⁽²⁾، هو ما يعطي شرعية للذة في العلاقة بين رجل وامرأة، وما يسمح بدمجها مع الإيروس؛ بالمقابل فإن غياب الـ charis في حالة عشق الغلمان هو ما يدلّ على تلك العلاقة ويحطّ من قيمتها. لكن كاليكراتيداس، كما شاء العرف بخصوص هذا العشق للغلمان، يجعل مفتاح الحل ليس في الـ charis، وإنّما في الـ arete - الفضيلة. فهي التي يتوجب عليها، في رأيه، تشغيل عملية الربط بين «اللذة» و«الحب»؛ وهي التي يجب أن تؤمّن بين الشريكين وجود لذة مشرّفة ومحسوبة بحكمة، والاجتماع الذي لا غنى عنه في العلاقة بين الكائنين. لنقل، اختصاراً للموضوع، بأن «التبادل اللطيف» الذي لا يمكن تأمين الحصول عليه سوى بلذة مع النساء، حسب أنصار هذا العشق، فإن خصومه يعارضونه بـ«الاجتماع الفاضل» الذي هو وقفٌ حصرياً على عشق الغلمان كامتياز له. والبرهان من طرف كاليكراتيداس يقوم بدايةً على انتقاد تبادل اللذة، لأنّه محض وهم، كما يتبنّاه عشق النساء كسمة نوعية مميزة له، ومن ثمّ يرفع في وجهه، العلاقة الفاضلة مع الغلمان، باعتبارها الوحيدة القادرة على

(1) أليس من الأفضل قيام امرأة بدور الرجل «بدلاً من رؤية رجل ينحطّ إلى درجة القيام بدور امرأة؟» (28).

(2) Chariclès لا يستخدم شخصياً هذه الكلمة.

قول الحقيقة. وهكذا، بضربة واحدة، ينقاد إلى وضع إشارة استفهام على امتياز اللذة المتبادلة والمنسوبة إلى العلاقات مع النساء، والتصدي للفكرة القائلة بأن عشق الغلمان معاكس للطبيعة.

وفي هجومه على النساء، يستعرض كاليكراتيداس بشراصة سلسلة أفكار عامة⁽¹⁾. فالنساء، يكفي أن تنظر إليهن عن قرب، هنّ «قبيحات» داخليًا، «بحقّ وصدق» (alethos): فأجسادهنّ «فاقدة لكل لطف»، ووجوههنّ مكروهة كوجوه القروذ. ولإخفاء هذه الحقيقة، يفرضن على أنفسهنّ سوءًا كبيرًا: المكياج، الزينة، الشعر، الحلّي، الزخارف؛ هنّ يعرضن أمام من يشاهدن مظهر جمال يمكن للنظرة المتيقظة أن تبدّده. وفوق هذا وذاك فهنّ مولعات بالطقوس السريّة التي تسمح لهنّ بالتغطية على فواحشهنّ المستورة. ولا فائدة من التذكير بجميع الأفكار الهجائية التي يشكّل هذا المقطع رجع صدى لها، بسطحية شديدة. فهناك أيضًا العديد من الأمثلة الأخرى، بحجج قريبة من هذه الأفكار، في مدائح اللواط. كما الحال عند آخيل تاتيوس، في «لوسيبي وكليتوفون»، حين يضع على لسان إحدى شخصياته، من عشاق الغلمان: «عند النساء كل شيء مصطنع، الكلام والمواقف. وإذا بدت إحداهنّ بأنها جميلة، فما ذاك إلا نتيجة للعناية الفائقة بالمرام. فجماها من صنع العطور، وتزيينات الشعر، وأحمر الشفاه والمساحيق، فإذا جرّدت المرأة من جميع هذه الأمور المتصنّعة، سوف تبدو مثل طائر أبو زريق الذي تنفوا له ريشه الملون في الحكاية⁽²⁾». وعالم المرأة مخادع لأنه عالمٌ سرّي. فالفصل الاجتماعي بين فئة الرجال وفئة النساء، وطريقة حياتهنّ المتميزة، والتقسيم الدقيق الذي يفصل بين النشاطات النسائية والنشاطات الذكورية، كل ذلك قد عمل بصورة جليّة الكثير للدلالة في تجربة الإنسان الهيليني على ذلك التوجّس حيال المرأة كموضوع مبهم وخادع. خداع ممكن في الجسم، الذي يتخفّى وراء الزينات ويكاد يسبب خيبة عند الكشف عنه؛ فهو على السريع موضع اشتباه بوجود نواقص مغطّاة ببراعة؛ ثمّة خوفٌ من وجود عيبٍ ما يكون منقّرًا؛ ألا وإن السريّة والخصوصيات في الجسم الأنثوي محمّلة بقدرات ملتبسة. هل تريد، هكذا يقول أوفيد، الفكاك من أسر هوى جامح؟

(1) Ibid, 39-42

(2) ACHILLE Tatius, Leucippé et Clitophon, II, 37

ما عليك سوى ان تنظر عن مقربة أكبر إلى جسم عشيقتك⁽¹⁾. وخداعٌ أيضًا في التقاليد والتصرفات، بتلك الحياة المتخفية التي تعيشها النساء والمنغلقة على غوامض تثير القلق. وفي المحاجة التي تُنسب إلى كاليكراتيداس في لوسيان - المنحول، تكتسب هذه الأفكار دلالة محدّدة ودقيقة. فكيف يمكن وجود مثل هذا التبادل إذا كانت النساء خادعات، إذا كان لهنّ لذتهن الخاصة بهنّ، وإذا كنّ، على غير علم الرجال بذلك، ينجرفن في فواحش سرّية؟ كيف يمكن وجود تبادل ذي مصداقية، إذا كانت اللذات التي يُبديها مظهرهن تكلفًا لا تعدو أن تكون محض وعودٍ مزوّرة؟ حتى أن الاعتراض المرفوع عادةً في وجه العلاقة مع الغلمان لأنها لا تتوافق مع الطبيعة - يمكن أيضًا أن يصدّق مع النساء تمامًا؛ والأدهى من ذلك أنهن، في سعيهن لإخفاء حقيقة ما هنّ عليه من قناع، ينشرن الكذب بصورة إرادية. يمكن أن تبدو حجة المكياج في نظرنا ضعيفة القيمة في هذا الجدل بين صنفين من الحب؛ فهي تستند في «التاريخ القديم» على عنصرين جديين: التوجّس المنبعث من الجسم الأثوي، والمبدأ الفلسفي والأخلاقي القائل بأن اللذة لا تكون مشروعة إلا إذا كان الموضوع المحرّك لها حقيقيًا. وهكذا، في المحاجة اللواطية، لا يمكن للذة مع النساء إيجاد تبادل، لأنها تترافق بالتزوير الزائد عن الحد.

على العكس، فاللذة مع الغلمان تحتلّ موقعها تحت علامة الحقيقة⁽²⁾. فجمال الشاب اليافع حقيقي، لأنه دون تزيين. وكما يضع آخيل تاتيوس على لسان إحدى شخصياته: «جمال الغلمان غير مضمّن بالعطور الصمغية وبالروائح المستعارة والخادعة؛ كما أن عرق الصبيان أزكى رائحة من علبة مراهم أية امرأة⁽³⁾». وفي مقابل الإغراءات الخادعة للزينة النسائية، يرفع كاليكراتيداس لوحة الغلام الذي لا يهتم بأيّ إغراء متكلف: في الصباح الباكر، يقفز من سريره، يغسل وجهه بالماء النقي؛ هو ليس بحاجة إلى مرآة، كما لا يستعين بمشط لتسريح شعره؛ وها هو يرمي سترته الخفيفة على كتفيه؛ ويمضي مسرعًا نحو مدرسته؛ وفي ساحة التدريب، يتدرّب بقوة،

(1) انظر Ovide, Les Remèdes à l'Amour, v. 345-348، وأيضًا: «أنصحك أن تأمر بفتح جميع النوافذ وأن تدوّن تحت وهج ضياء النهار جميع النواقص في تكوينها». وبعد فعل الحب، «سجّل في ذهنك كل عيب في جسمها، وثبّت نظراتك دائمًا على نواقصها» (411 - 418)

(2) Pseudo-Lucien, Les Amours, 44-45

(3) Achille Tatius, Leucippé et Clitophon, II, 37

ويتصعب عرقاً، ثم يأخذ حماماً سريعاً؛ ومن بعد الاستماع إلى دروس الحكمة التي يتلقونها، ينام سريعاً بتأثير التعب الجيد في النهار.

مع مثل هذا الغلام المجرد من الخداع، كيف لا يتمنى المرء مشاركته بأكمله⁽¹⁾؟ إن المرء ليطيب له «قضاء وقته جالساً في مواجهة هذا الصديق»، وأن يغتنم طيب الحديث معه، و«مشاركته بنشاطه بالكامل». إنها لذة حكيمة لن تدوم ببساطة مع دوام الشباب الذي يزول بسرعة فحسب؛ فهذه اللذة التي لم تجعل موضوعها اللطافة الجسدية الزائلة، يمكنها أن تدوم العمر بأكمله: فالشيخوخة، والمرض، والموت، وحتى القبر، كل شيء يمكن أن يكون مشتركاً؛ «تراب العظام لن يكون فيه انفصال». تلك كانت، دون أدنى شك، فكرة مألوفة بما يخص الصداقات المنعقدة بدءاً من غراميات في الشباب يتم دعمها للحياة حتى وقوع الموت، بمودة رجولية طويلة الأمد. ويبدو هذا المقطع من «لوسيان - المنحول» تنويعاً لإحدى الأفكار التي جرى تفصيلها في «مأدبة» إكزينوفون؛ الأفكار هي بنفسها، ويُعبّر عنها بكلمات جدّ متقاربة، ومتسلسلة حسب نسق مماثل: متعة تبادل النظر، الحديث الودّي، المشاعر المشتركة إخفاً ونجاحاً، العناية المبذولة عند وقوع أحد الشريكين في مرض؛ وهكذا يمكن للمودة أن تسود بين الصديقين حتى الوقت الذي تطلّ فيه الشيخوخة⁽²⁾. إن نصّ لوسيان - المنحول يؤكّد خاصّةً على نقطة هامة. وذلك بأن تلك المودة التي تدوم ما بعد المراهقة تؤدي إلى تكوين رابطة لا يعود بالإمكان التمييز فيها بين دور العاشق ودور المعشوق، فالتساوي بين الطرفين كامل، وانعكاس الأدوار كليّ. فهكذا، كما يقول كاليكراتيداس، هي الحال مع أورست وبيلاذ، اللذين كانوا تقليدياً يتساءلون حولهما، كما الحال مع آخيل وباتروكل، من منهما العاشق ومن المعشوق؛ لكن مع العمر، بمواكبة زمن الامتحان - المطلوب من الصديقين أن يقرّرا من منهما سوف يُعرّض حياته للموت -، ها هو المعشوق يتصرّف كعاشق. ويجب أن نرى هنا نمطاً محدداً. ألا فهكذا، على قول كاليكراتيداس، يجب أن يتحوّل الحبّ الغيور والجاد الذي نحمله حيال الغلام (هنا الـ spoudaios eros الشهير)؛ يجب أن ينتقل إلى الصيغة الرجولية (androusthai) حين يحين أوان الشباب القادر أخيراً على

.PSEUDO-LUCIEN, Les Amours, 46 (1)

.Xénophon, Banquet, VIII, 18 (2)

المحاكمة العقلية. وفي سياق تلك المودة الذكورية، ها هو من سبق وكان معشوقاً «يقابل عشقاً بعشق»، وذلك إلى الحدّ الذي يصبح فيه من الصعب معرفة «مَنْ مِنَ الاثنين هو المعشوق»؛ فالمودة من طرف ذاك العاشق أعادها إليه المعشوق مثلما تنعكس الصورة في مرآة⁽¹⁾.

إعادة المعشوق للمودة التي كان قد تلقّاها شكّلت على الدوام جزءاً من الأخلاقية اللواتية، ذلك من خلال مدّ يد العون في المصائب، وتقديم العناية أثناء الشيخوخة، والمصاحبة على امتداد الحياة، والتضحية غير المتوقعة. غير أن إلحاح لوسيان - المنحول على تأكيد المساواة بين العاشقين والاستخدام الذي يقوم به للكلمات المميّزة للتبادل في الحياة الزوجية أمران يبدو أنهما يبرزان الاهتمام بإرجاع العشق الذكوري إلى نمط الحياة المشتركة بين اثنين كما هي موصوفة ومقرّرة في الزواج. ومن بعد التفصيل بكل ما في جسم الشاب اليافع من بساطة، وطبيعية، والتجرّد من أيّ تضحية، أيّ من بعد إرساء قواعد «حقيقية» اللذة التي يمكن أن يحصل عليها هذا اليافع، يُحمّل مؤلف النصّ الرباط الروحي بأكمله، ليس على التأثير التربويّ، ليس على التأثير المؤهّل لذلك التعلّق، وإنما على التبادل الدقيق لمشاركة متساوية. وكلّما، في خطاب كاليكراتيداس، كان وصف الجسد الذكري في تناقض مع وصف الجسد الأنثوي، تبدو أخلاقية الحياة المشتركة بين اثنين كأنما تقرب المودة الرجولية من الرابطة الزوجية.

لكنّ هناك مع ذلك اختلافاً جوهرياً. وذاك أنه إذا كان عشق الغلمان يُعرّف بأنه الوحيد الذي يمكن أن ترتبط فيه الفضيلة مع اللذة، فاللذة لا يُشار إليها أبداً على أنها لذة جنسية. سحر ذلك الجسم الفتّي، دون ما كياج ولا خداع، وتلك الحياة المنظّمة والحكيمة، والأحاديث الودية، والمودة المتبادلة: هذا صحيح. غير أنّ النصّ يبيّن بوضوح تام: في المضجع، ينام الغلام «دون صاحب»؛ وهو في طريقه إلى المدرسة لا ينظر إلى أحد؛ وفي المساء، متعباً من عمله، سرعان ما يغرق في النوم. ولعشاق مثل هؤلاء الغلمان، يقدّم كاليكراتيداس نصيحة صريحة: ابقوا بطهارة سقراط حين كان يستريح قرب ألسيبياد، اقتربوا منهم باعتدال (sophronos)، يّآكم وتبديد مودة طويلة الأمد من أجل لذة ضئيلة. وهذا الدرس تحديداً هو ما سوف يُستقى، بمجرد

(1) Pseudo-Lucien, Les Amours, 48 (1)

اكتمال الجدل وانتهائه، حين يمنح ليسينوس الجائزة، بفخامة تهكمية إذ يعود إلى الخطاب الذي تغنى بعشق الغلمان، بمقدار ما تتم ممارسة هذا العشق من طرف «فلاسفة» وحيث يلتزم بروابط صداقة «سليمة وخالية من الدنس».

ينتهي الحوار بين شاريكليس وكاليكرا تيداس على هذه الصورة بـ«انتصار» عشق الغلمان. وهو انتصار متوافق مع مخطط تقليدي يحتفظ للفلاسفة بلواط تغيب عنه اللذة الجسدية. لكنه مع ذلك انتصار لا يترك أمام الجميع مجرد الحق فقط بل والواجب بأن يتزوجوا (وفق مقولة وجدناها عند الرواقيين: pantapasi gameteon). وتتمثل هنا، فعلياً، خلاصة موحدة للآراء، تجعل مع شمولية الزواج امتياز عشق الغلمان خُصّ به أولئك الذين هم، بصفتهم كفلاسفة، قادرون على التمتع بـ«فضيلة لا غبار عليها». لكن يجب ألا ننسى بأن هذا الجدل، ذا الطابع التقليدي والبلاغي الواضح في النصّ بالذات، مندمج مع جدال آخر: جدال ليسينوس مع تيوفيست الذي سألته أي طرفي الحب يختار، في الوقت الذي يشعر فيه بالانجذاب إلى كليهما. وهكذا فإن ليسينوس ينقل إلى تيمونيست «الحكم» الذي أصدره لبثّ الجدل بين شاريكليس وكاليكرا تيداس. غير أن تيمونيست يسارع إلى السخرية مما كان في النقطة الجوهرية للجدال ومما شكّل شرط انتصار العشق اللواطى: إذ جعل التفوق له لأنه يرتبط بالفلسفة والفضيلة، أي بإلغاء اللذة الجسدية. فهل يجب أن نصدّق بأن عشق الغلمان هو على هذه الصورة؟ ولا يشعر تيمونيست بالاستنكار، كما عبّر شاريكليس، حيال ما في مثل هذا الخطاب من نفاق. فحيث راح أنصار عشق الغلمان، في محاولتهم ربط اللذة مع الفضيلة، يبرزون غياب كل فعل جنسي، ها هو يدفع إلى السطح، كعلّة موجبة لوجود هذا العشق، الاحتكاك الجسدي، والقبالات، والمداعبات، والاستمتاع. لا يمكن رغم كل شيء إقناعنا، كما يقول، بأن كل اللذة في تلك العلاقة تقتصر على تبادل النظر باستغراق العيون في العيون والانبهار بالأحاديث المتبادلة. فالنظر، دون شك، فيه متعة، ولكنها الوهلة الأولى لا غير. ومن بعدها تكون الملامسة التي تحرّض الجسم بأكمله على الاستمتاع. ومن ثمّ القبلة، الخجولة في البداية لتتحول سريعاً إلى الموافقة والقبول. واليد أثناء ذلك لا تظل عاطلة عن العمل؛ بل تمضي في طريقها تحت الثياب، وتضغط قليلاً على الصدر، لتنزل بعدها على البطن المتماسك، وصولاً

إلى «زهرة البلوغ»، وأخيرًا تصيب الهدف⁽¹⁾. إن هذا الوصف لا يعني عند تيمونست، ولا دون شك عند مؤلف النص، استبعاد ممارسة غير مقبولة. بل هو تذكير بأنه من المستحيل إبقاء الأفروديزيات خارج نطاق الحب، وتعليقاته - إلا بتكلف نظري لا يمكن الدفاع عنه. وليست سخرية لوسيان - المنحول طريقة لإدانة تلك اللذة التي يمكن الحصول عليها مع الغلمان والتي يشير إليها مبتسمًا؛ بل هي اعتراض جوهري للمحاجة الإغريقية القديمة جدًا بخصوص اللواط، والتي في سبيل التمكن من التفكير به، وتمريره في خطاب محدد وإعطاء تعليل له، يتستر على الحضور الظاهري للذة الجسدية. هو لا يقول بأن عشق النساء أفضل؛ لكنه يبين الضعف الجوهري في مطلق خطاب عن الحب لا يعطي موقعًا للأفروديزيات وللعلاقات المنعقدة ضمنها.

.Ibid., 53 (1)

الإيروسية الجديدة

في العصر الذي تبين فيه بأن أعمال التأمل في موضوع عشق الغلمان بدأ يعبر عن عقمه، رأينا ترسيخ بعض عناصر من غلمية جديدة. ليس موقعها المتميز في النصوص الفلسفية ولا هي تستعير أفكارها الرئيسية من عشق الغلمان؛ بل راحت تتطور بما يتعلّق بالعلاقة بين رجل وامرأة وعبرت عن نفسها في حكايات رومانسية أبرز الأمثلة الباقية بين أيدينا عنها هي مغامرات شارياس وكاليكروي، بقلم شاريتون أفروديزياس، ومغامرات لوسيبي وكليتوفون برواية آخيل تاتيوس، أو «الأثيوبيات» من تأليف هليودور. وللحقيقة فهناك الكثير من الأمور غير الموثوقة ظلّت ماثلة بخصوص هذا الأدب: وهي تتعلّق بظروف ظهورها وبنجاحها، وبتاريخ النصوص، وبمغزاها الافتراضي رمزيًا وروحياً⁽¹⁾. لكننا نستطيع مع ذلك أن نتبين في تلك الحكايات الطويلة ذات التقلّبات التي لا عدّ لها ولا حصر، حضور بعض الأفكار التي سوف تطبع بطابعها فيما بعد الغلمية الدينية والدينيّة على حدّ سواء؛ وجود علاقة «مختلفة جنسيًا» طابعها المميّز وجود قطب مذكّر وقطب مؤنث؛ المطالبة بتعقّف قوامه العذرية التامة أكثر من السيطرة السياسية والرجولية على الشهوات؛ وأخيرًا إتمام هذه الطهارة وتقديم المكافأة لها برباط يتخذ شكل قيمة زواج روحاني. بهذا المعنى، ومهما يمكن أن يكون تأثير الأفلاطونية على تلك الغلمية، فهي، كما نرى، بعيدة كل البعد عن غلمية كانت مرجعيّتها جوهريًا عشق الغلمان باعتدال واكتمالها بالصيغة الدائمة للصداقة.

دون شك لم يكن عشق الغلمان غائبًا غيابًا كاملاً عن ذلك الأدب الروائي. فلا نراه فحسب يحتلّ موقعًا هامًا في حكايات بترون أو أبولي، والتي تشهد على انتشار القبول العام جيدًا لتلك الممارسة. بل هو حاضر أيضًا في بعض من حكايات العذرية،

Cf., sur ce sujet, M. GRANT, *The Climax of Rome*, p. 117 et suiv., et Th. Hàcc, (1) *Narrative Technique in Ancient Greek Romances*

والخطوبة، والزواج. كما في «لوسيبى وكليتوفون»، حيث تمثله شخصيتان، وبطريقة إيجابية كلياً: كلينياس، الذي يحاول أن يصرف عاشقه الخاص عن الزواج، ويعطي مع ذلك لبطل القصة نصائح ممتازة ليتقدم في ميدان عشق الفتيات⁽¹⁾. وأما مينيلاس فيقدم اقتراحه حول نظرية موفقة عن تقبيل الغلمان فالقبلة هنا ليست مرهفة، ولا رخوة، ولا فاحشة كما الحال في قبلة النساء، إنها قبلة تولد من الطبيعة وليس من الفن: رحيق مبرد يتحوّل إلى شفة، تلك هي القبلة البسيطة من غلام في مركز التدريب الرياضي⁽²⁾. لكنها لا تعدو هنا أن تكون مجرد أفكار عرضية وهامشية؛ وأبداً لم يكن عشق غلام موضوعاً رئيسياً في قصة. بل بؤرة الانتباه متمركزة على علاقة الفتاة والشاب. وهذه العلاقة في بدايتها دائماً تكون ضربة صاعقة تصيب الاثنين وتجعلهما عاشقين عشقا شديدا متوازيا. وباستثناء ما جاء في رواية شاريتون أفروديزياس، «شيرياس وكاليريوي»، لا يُترجم اتحادهما فوراً بل تعرض الرواية لسلسلة المغامرات التي تباعد بين الشابين وتمنع حتى آخر لحظة زواجهما وحصولهما على المتعة معاً⁽³⁾. وهذه المغامرات تمثل قدر المستطاع تناظراً بين الاثنين؛ فكل ما يقع مع أحدهما يتجاوب مع الثقلبات التي يتخبط فيها الآخر، وهذا ما يتيح لهما إظهار الشجاعة نفسها، والتحمل نفسه، والإخلاص نفسه. وذلك بأن الدلالة الرئيسية لتلك المغامرات ولقيمتها من أجل الوصول إلى حل هذه العقدة تقوم على كون الشخصيتين تحافظان في سياقها بكل قوة عن إخلاص جنسي مشترك. إخلاص يُشار إليه حيث أن شيرياس وكاليريوي هما متزوجان، بينما المغامرات والمصائب في القصص الأخرى تقع بعد الوقوع في الحب وقبل الزواج. ألا وهذه العذرية، يجب أن نفهم جيداً بأنها ليست محض تعقّف بسيط ناتج عن ارتباط بوعد. بل هي اختيار حياة، تظهر حتى في «الأثيوبيات» بأنها سابقة للوقوع بالحب: فشاريكلي، التي أنشأها والدها بالتبني أفضل تنشئة بحثاً عن «أفضل نمط من أنماط الحياة»، كانت ترفض حتى القبول بفكرة الزواج. علماً بأن الأب قد اشتكى من ذلك، عندما رشّح لها خاطباً مشرفاً: «لا بفيض الرقة، ولا بالوعود، ولا حتى بالرجوع إلى التفكير السليم، لم أتمكن من إقناعها؛ لكن ما يسبب لي مزيداً من الألم أنها ردّت سهامى عليّ؛ إذ لجأت إلى الممارسة الراسخة لإعمال

.ACHILLE Tatius, Leucippé et Clitophon, I, 10 (1)

.Ibid., II, 37 (2)

(3) في Chaeréas et Callirhoé يتم الانفصال فوراً بعد الزواج؛ غير أن الزوجين، عبر مغامراتهما، يحتفظان بالحب بينهما، وبالطهارة، والإخلاص.

التفكير الذي علّمته إياه... وجعلت العذرية فوق كلّ شيء وجعلتها في مصاف الأمور الإلهية⁽¹⁾». وبصورة متناظرة، فإن تياجين، أبداً، ما أقام أية علاقة مع امرأة: «لقد أبعدهن جميعاً بهلع، كما استبعد كل زواج وكل مغامرة عاطفية أمكنهم الحديث معه عنها إلى اليوم الذي برهن جمال شاريكلي له بأنه ليس عديم الحساسية كما كان يظنّ نفسه، ولكنه لم يكن قد قابل حتى ذلك الوقت امرأةً جديرةً بالحب⁽²⁾».

كما نرى؛ العذرية ليست ببساطة تعقّفاً مسبقاً في الممارسة الجنسية بل هي اختيار، صيغة عليا للحياة يختارها البطل، ضمن نطاق اهتمامه بذاته. وحين تنذر أقسى الضربات الخارقة بالفصل بين البطلين وتعريضهما إلى أدهى المخاطر، فالخطر الأشد سوف يكون بطبيعة الحال التعرّض لشهوات الآخرين الجنسية؛ والامتحان الأسمى لقيمتهم الذاتية ولحبّهما المتبادل سوف يتمثّل بمقاومتهم ما كان الثمن وإنقاذهما لتلك العذرية الجوهرية. هي جوهرية بالعلاقة معهما؛ كل منهما حيال ذاته، كما حيال الآخر. هكذا إذن تجري الأمور في رواية آخيل تاتيوس - كنوع من أوديسة ذات عذرية مزدوجة. عذرية تحت الخطر، موضع هجمات، وشبهة، وتشهير، ومصونة - باستثناء خرق ضئيل الشأن ومشرف عند كليتوفون - وهو ما تمّ أخيراً تبرئته منه وتعليل فعلته بما يشبه أن يكون حكماً إلهياً سمح بالإعلان عمّا يخصّ الفتاة؛ لقد «ظلت حتى ذلك اليوم كما كانت عندما غادرت المدينة التي وُلدت فيها؛ وتلك كرامة لها كونها بقيت عذراء وسط قراصنة وصمدت خير صمود في وجه ما هو أدهى⁽³⁾». وفي كلامه عن نفسه بالذات أصبح بإمكان كليتوفون أن يقول هو الآخر بصورة متناظرة: «لو كان هناك عذرية ذكرية، فأنا الآخر قد حافظت عليها⁽⁴⁾».

لكن إذا كان الحب والتعقّف الجنسي يتطابقان هكذا على امتداد المغامرة، فيجب علينا أن نفهم جيّداً بأن الموضوع لا يتعلق ببساطة بمجرد حماية النفس من طرف ثالث بل تلك الصيانة للعذرية تنطبق أيضاً على علاقة الحب في داخلها. فكلّ منهما يحافظ على نفسه من أجل الآخر إلى أن يصل الحب ومعه العذرية إلى الغاية المنشودة، ألا وهي الزواج. بحيث أن الطهارة ما قبل الحياة الزوجية، والتي تقرب الخطيين ما داما منفصلين وخاضعين لامتحان الآخرين لهما، تحفظهما من نفسيهما وتجعلهما

.Héiodore, Éthiopiques, II, 33 (1)

Ibid., III, 17 (2)

.ACHILLE Tatius, Leucippé et Clitophon, VIII, 5 (3)

.Ibid., V, 20; cf. également VI, 16 (4)

يتعقّفان حين يجتمعان أخيراً بعد منغصات عديدة. وحين وجدا نفسيهما وحيدين في مغارة، وجهاً لوجه الواحد حيال الآخر، اكتفيا، تياجين وشاريكلي، «بالعناق والقبلات دون إكراه ولا تحرّج. وإذ نسيا كل شيء، بقيا لفترة طويلة يحتضن كل منهما الآخر كما لو أنهما أصبحا شخصاً واحداً، مسترسلين إلى حين إشباع حبّهما المستمرّ بعذريته وطهارته، وقد اختلطت أمواج دموعهما الحارّة، ودون أن يتبادلا سوى قبلات طاهرة. وشاريكلي، فعلياً، حين شعرت بأن تياجين قد ازداد تهيجاً قليلاً وتحركت رجولته، صدّته مذكّرةً إيّاه بما تعاهدا عليه، وهو من جانبه لم يشعر بأي ضيق فتحكّم بنفسه وألزم نفسه بسهولة بالحكمة والتعقل؛ وذلك لأنه وإن كان فريسة للحب، فلم يكن ذلك ليقُلّل من سيطرته على أموره الحسيّة⁽¹⁾ لا يجوز إذن أن نفهم هذه العذرية على أنها موقف معارض لجميع العلاقات الجنسية، حتى أثناء الزواج. بل هي بالأحرى الامتحان التحضيري لذلك الاتحاد، الحركة التي تؤدي إليه وتجد فيه اكتمال إنجازها فالحب، والعذرية، والزواج تشكل مجموعة متكاملة فيجب على العشاق الحفاظ على نقائهم الجسدي مع طهارة القلب إلى لحظة حدوث الاتحاد بينهما، وهو اتحادٌ يجب أن نفهمه بالمعنى الجسدي كما بالمعنى الروحي.

وهكذا بدأت تتطوّر غلميّة مختلفة عن تلك التي كانت قد جعلت نقطة انطلاقها في عشق الغلمان، حتى وإن كان التعقّف الجنسيّ، في هذه وتلك، يلعب دوراً مهماً فهو يننظم حول العلاقة المتناظرة والمتبادلة بين الرجل والمرأة، حول القيمة العليا المنسوبة إلى العذرية وإلى الاتحاد الكامل الذي تجد فيه تحقيقها.

خلاصة

ثمة تأمل أخلاقي كامل حول النشاط الجنسي ولذاته يبدو أنه قد دلّ، في القرنين الأولين من تاريخنا الميلادي، على وجود ترسيخ بصورة ما لأفكار التقشف. فهناك أطباء يشعرون بالقلق إزاء تأثيرات الممارسة الجنسية، وينصحون عن طيب خاطر بالتعفف، ويعلنون عن تفضيلهم للعذرية على التعامل مع اللذات. وهناك فلاسفة يدينون كل علاقة يمكن أن تحدث خارج الزواج ويأمرون بأن يقوم بين الأزواج إخلاصٌ متشدد ودون أي استثناء. وأخيرًا، فنحن أمام حكم سلبي عقائدي يناول من عشق الغلمان.

فهل يجب لهذه الأسباب الإقرار، ضمن المخطط العريض الذي راح يتشكل على هذه الصورة، بأننا أمام الخطوط العريضة لأخلاقٍ مستقبلية، الأخلاق التي سوف نجدها في المسيحية، حيث سوف يصبح الفعل الجنسي ذاته شرًا في نظر الناس، وحيث لن يُمنح من مشروعية إلا داخل الرابطة الزوجية، وحيث سوف يُصار إلى إدانة عشق الغلمان كشذوذ خارج عن الطبيعة؟ هل يجب الافتراض بأن نفرًا، في العالم الإغريقي / اللاتيني، قد استشعروا منذ ذلك الوقت هذا النمط من التقشف الجنسي الذي سوف يُعطى فيما بعد، في المجتمعات المسيحية، حماية شرعية ودعمًا مؤسسيًا؟ وذاك أننا بدأنا نجد عند بعض الفلاسفة المتقشفين، المعزولين وسط عالم ليس كذلك ظاهريًا، رسم ملامح أخلاقٍ أخرى مقدّر لها، في القرون التالية، أن تكتسب أشكالًا أشد ضغطًا، ومصداقية أكثر تعميمًا.

إنه سؤال هامّ ويرتسم على مسار عرفٍ طويل. فهو منذ عصر النهضة، رسم على حدّ سواء في الكاثوليكية كما في البروتستانتية، خطوطًا فاصلة متماثلة نسبيًا: فمن طرف، لدينا أولئك الذين تمسكوا بنوع من الأخلاق الغابرة قريبة من المسحية (تلك هي مقولة: *Manuductio ad stoicam philosophiam* عند جوست ليس والتي جذرها ك. بارت حين جعل من إبيكتيت مسيحيًا بحق؛ وهي التي بعد ذلك بزمن، أصبحت، في الجانب الكاثوليكي، مقولة ج. - ب. كامو ولا سيما في «إبيكتيت المسيحي» بقلم جان - ماري دو بوردو)؛ ومن الطرف الآخر، لدينا أولئك الذين

يعتبرون بأن الرواقية ليست أكثر من فلسفة فاضلة، هي كذلك بالتأكيد، لكنها تحمل طابعاً وثنيّاً لا يمكن محوه (كما حال سوميز عند البروتستانت، ومثله أرنولد أو تيلمون عند الكاثوليك). لكن حقيقة الأمر لم تكن ببساطة تمرير بعض الفلاسفة القدماء إلى صف الإيمان المسيحي أو المحافظة على هذا الإيمان وتحصينه من كل عدوى وثنية؛ بل المشكلة كانت أيضاً متمثلة بتحديد ما هي الدعائم التي يجب تقديمها لأخلاق عناصرها الإلزامية، كانت تبدو، إلى حدّ ما، مشتركة بين الفلسفة الإغريقو-لاتينية والديانة المسيحية. ولم يكن الجدل الذي ثار مع نهاية القرن التاسع عشر غريباً هو الآخر عن هذه الإشكالية، حتى وإن كان على تداخل مع مشاكل المنهج التاريخي. وزان في كتابه Adress الشهير⁽¹⁾، لم يكن يسعى لجعل من إبيكتيت مسيحياً، وإنما أراد أن يبين -في تفكير يُعتبر عموماً بأنه رواقى- علامات معرفة بالمسيحية ومؤشرات تأثيرها. وكتاب بونهورفر، الذي يتجاوب معه⁽²⁾، كان يسعى لإيجاد الوحدة في تفكير دون أن يستنجد، لتفسير هذا الجانب منه أو ذاك، بتشتت مظهره الخارجي. لكن كان المطلوب أيضاً معرفة أين يجب البحث عن أسس الأوامر والنواهي الأخلاقية وإن كان بالإمكان أن نُخلص المسيحية من نمطٍ معيّن من أخلاق دُمجت معها لفترة طويلة. والحال أنه في ذلك الجدل بأكمله، يبدو قد تم الاتفاق، بغموض متفاوت، على ثلاث فرضيات مسبقة: تقول الأولى بأن الجوهر في أخلاق ما هو البحث في عناصر الكود الذي يمكن أن تشتمل عليه؛ أمّا الثانية فترى بأن الأخلاق الفلسفية في «التاريخ القديم» قد اقتربت من المسيحية بتعاليمها المتشدّدة، المنقطعة انقطاعاً تاماً تقريباً عن العرف السابق؛ وأخيراً، حسب رأي الفرضية الثالثة، يجب تحديداً -بتعبير التسامي والطهارة- مقارنة الأخلاق المسيحية بالأخلاق التي عند بعض فلاسفة «التاريخ القديم» كانت قد مهّدت لها الطريق.

مع ذلك، لا يمكن التوقّف عند هذا الحدّ إذ يجب أن نحفظ في أذهاننا بأن مبادئ التقشّف الجنسي لم تُحدّد لأوّل مرّة في فلسفة الحقبة الإمبراطورية. وقد أمكن العثور في التفكير الإغريقي إبّان القرن الرابع على صياغات لم تكن أقلّ تشدّداً. وفي جميع الأحوال، كما رأينا، يبدو أنهم قد اعتبروا الفعل الجنسي منذ فترة جد طويلة بأنه فعلٌ خطير، ويصعب التحكّم به، كما أنه ذو كلفة عالية؛ والاعتدال الدقيق في

.Th. ZAHN, Der stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum, 1894 (1)

.A. BONHÜFFER, Epiktet und das Neue Testament, 1911 (2)

ممارسته الممكنة وضمه إلى ريجيم متيقظ كانا من الأمور المكتسبة منذ أمد بعيد جدًا. فأفلاطون، وإيزوقراط، وأرسطو، كل على طريقته ولأسباب متنوعة، كانوا ينصحون على الأقل ببعض أشكال الإخلاص في الحياة الزوجية. وبما يتعلق بعشق الغلمان، كان بالإمكان أن تُنسب إليه قيمة عالية، لكنه أيضًا كان مطالبًا بالتعفف كي يستطيع المحافظة على القيمة الروحية المنتظرة منه. إذن، منذ أمد بعيد كان الاهتمام بالجسد وبالصحة، وبالعلاقة مع المرأة والزواج، والعلاقة مع الغلمان، كانت تمثل الدوافع لبلورة أخلاق متينة البنيان. وبطريقة ما، فإن التقشف الجنسي الذي نلتقي به عند فلاسفة القرون الأولى من تاريخنا الميلادي راح يمدّ جذوره في ذلك العرف القديم، على الأقل بمقدار ما كان ييسّر بأخلاقية مستقبلية.

مع ذلك، فنحن نجانب الدقة إذا كنّا لا نرى في هذه التأمّلات حول اللذة الجنسية سوى التمسك بعرف طبي وفلسفي قديم العهد. نعم، لا يجوز لنا إنكار ما كان فيها من استمرارية، حُفظت بعناية، ومن إعادة تفعيل إرادية أيضًا في ذلك الفكر في القرون الأولى، المسكونة-بصورة جدّ ظاهرة-بهاجس الثقافة الكلاسيكية. لقد عرفت الفلسفة والأخلاق الهيلينية ما أطلق عليه مورو اسم «الصيف الطويل». لكن ذلك لا يقلل من حقيقة أنّ تعديلات عديدة أصبحت محسوسة فهي تمنع اعتبار أخلاق ميزونبوس أو أخلاق بلوتارك بأنها مجرد تأكيد بسيط لدروس إكزينوفون، أو أفلاطون، أو إيزوقراط، أو أرسطو؛ كما تمنع أيضًا اعتبار نصائح سورانوس أوريفوس الإيفيزي مجرد تنويعات لمبادئ هيبوقراط أو ديوقليس.

وبما يخصّ الحمية وإشكالية الصحة، تمثّل التغيير بقلق أشدّ توترًا، وبتعريف أوسع مدى وأكثر تفصيلًا حول التشابكات بين الفعل الجنسي والجسم، وبانتباه أكبر لثنائية آثاره وتداعياته التخريبية. ولم يكن ببساطة محض مزيد من الاهتمام بالجسم؛ بل هو أيضًا طريقة أخرى في تصوّر النشاط الجنسي، والتخوف منه لمجمل قراباته مع الأمراض والأذى. وأمّا المرأة وإشكالية الزواج، فإن التعديل يقع خاصّة على القيمة المعطاة للرابطة الزوجية وللعلاقة الثنائية التي يقوم عليها؛ فالسلوك السليم للزوج، والاعتدال الذي يجب أن يفرضه على نفسه لا يُفسّران ببساطة باعتبارات المركز الاجتماعي، وإنما بطبيعة الرابطة، بشكلها الشامل، وبالالتزامات المتبادلة الناجمة عنها. وأخيرًا، بما يتعلق بالغلمان، فإن التعفّف كضرورة بدأ إدراكه يتناقص أكثر فأكثر كطريقة لإضفاء أسمى القيم الروحية على بعض صيغ الحبّ ويزيد أكثر فأكثر كعلاقة تدل على ما فيه بالذات من نقص.

إلا أنه بإمكاننا، من خلال هذه التعديلات للأفكار الموجودة مسبقاً، التعرف على تطوير فن حياة محكوم بالاهتمام بالذات. هذا الفن بخصوص الذات لم يعد يؤكد كثيراً على التجاوزات التي يمكن أن ننجرف معها والتي من المناسب التحكم بها ليمارس المرء سلطته على الآخرين؛ بل هذا الفن راح يشير أكثر فأكثر إلى هشاشة الفرد إزاء علل متنوعة يمكن للنشاط الجنسي أن يسببها؛ كما يشير أيضاً إلى ضرورة إخضاع هذا النشاط لصيغة شاملة وعامة تربطنا وتقوم - مع جميع البشر في الوقت نفسه - على الطبيعة والعقل. كما أعطى قيمة متساوية لأهمية تطوير جميع الممارسات والتدريبات التي بها نستطيع الحفاظ على الإشراف على ذواتنا وفي نهاية المطاف بلوغ متعة خالصة للذات. وليس التأكيد على الصيغ الممنوعة هو الذي كان في أصل تلك التعديلات في الأخلاق الجنسية؛ بل الأصل تطوّر فن للحياة راح يرتفع حول مسألة الذات، حول استقلاليتها ولا استقلاليتها، حول صيغتها الشاملة والرابطة التي يمكنها ويجب عليها أن تقيمها مع الآخرين، حول العمليات التي بها تمارس إشرافاً على ذاتها وحول الطريقة التي بها يمكن إقامة السيادة الكاملة على ذاتها.

وضمن سياق هذا الأمر تحديداً نتجت ظاهرة مزدوجة، مميزة لأخلاقية اللذات تلك فمن طرف، اكتسب المرء في هذا المجال انتباهاً أشد حيوية بخصوص الممارسة الجنسية، وتأثيراتها على التكوين العضوي، وموقعها في الزواج والدور الذي تمارسه من خلاله، وقيمتها وصعوبات العلاقة مع الغلمان. ولكن في الوقت نفسه الذي راحنا نتوقف فيه عند هذا الانتباه، ونكتف في الاهتمام الموجه إليه، بدأ يتجلى ببساطة أكثر أنه خطير ويهدّد حتى العلاقة مع الذات التي نسعى لتأسيسها؛ وبدأ يتزايد الشعور بضرورة الحذر إزاءه، بضرورة الإشراف عليه، وتحديد موضعه، قدر المستطاع، في علاقات الزواج دون سواها - حتى وإن حملنا هذا الانتباه، ضمن علاقة الزواج تلك، دلالات أبعد مدى فالإشكالية والقلق يمضيان متلازمين، مع طرح الأسئلة والتزام اليقظة. وهكذا تم اقتراح أسلوب معين في السلوك الجنسي من طرف كل تلك الحركة للتأمل الأخلاقي، والطبي، والفلسفي؛ وهو أسلوب يختلف عما ارتسم في القرن الرابع قبل الميلاد؛ مثلما يختلف أيضاً عما سوف نجده لاحقاً في المسيحية. فالنشاط الجنسي فيه على قرابة مع الشر بصيغته وتأثيراته، لكنه ليس شرّاً بحد ذاته وبصورة جوهرية بل هو يحقق اكتماله الطبيعي والعقلاني في الزواج؛ غير أن هذا الزواج ليس، إلا ما كان بعض الاستثناءات، الشرط اللازم والرشيد كي يكف عن كونه شرّاً. كما أن هذا النشاط الجنسي لا يجد لنفسه موضعاً إلا بصعوبة في مجال

عشق الغلمان، علماً بأن هذا العشق غير مدان نتيجةً لذلك بعلّة أنه شاذّ عن الطبيعة. وهكذا، مع الارتقاء المرفه لفنون الحياة وللاهتمام بالذات، راحت ترتسم بعض التعاليم التي تبدو قريبة من تلك التي سوف نجد صياغةً لها في الأخلاقيات اللاحقة. ولكن هذا التماثل لا يجوز أن يحرك الأوهام فينا. فتلك الأخلاقيات سوف تحدّد أنماطاً أخرى للتعامل مع الذات: توصيف الجوهر الأخلاقي انطلاقاً من مبدأ الغائية، والهبوط، والشرّ؛ وتلك صيغة للخضوع وفق شكلٍ يحدّد إطاعة قانونٍ عامٍ هو في الوقت نفسه إرادة إلهٍ شخصيٍّ؛ وهو نمط من الاشتغال على الذات يستدعي فك شيفرة النفس وترميز تطهيريٍّ للشهوات؛ وشكل لتكامل أخلاقي متوجّه نحو الذات. أمّا عناصر الكود فتتعلّق بالاقتصاد في اللذات، والإخلاص الزوجي، مع إمكانية بقاء العلاقة بين الرجال بصورة مماثلة. وهكذا فإن تلك العناصر سوف تستند حينذاك على أخلاقية معدّلة تعديلاً عميقاً وبطريقة مختلفة ليشكّل المرء نفسه كشخصٍ أخلاقي يسيطر على سلوكياته الجنسية.

على الرغم من وجود عدة ترجمات، فإن دار التنوير تعيد ترجمة ونشر كتاب «تاريخ الجنسية» لثلاثة أسباب: الأول، لأن هذا الكتاب نُشر من دون احترام حقوق التأليف. والثاني، لأنه كتاب مهم جدًا. والثالث، هو مناسبة صدور الجزء الرابع من الكتاب، والذي يُترجم لأول مرة، بحيث يكتمل «تاريخ الجنسية» الذي كان آخر ما كتبه فوكو.

«ماذا تكون الفلسفة - أعني النشاطات الفلسفية - إن لم تكن العمل النقدي الذي يجريه التفكير على ذاته؟ إن لم تكن قائمة، ليس على شرعنة ما هو معلوم، وإنما على الشروع في معرفة كيف وإلى أي مدى يمكن التفكير بطريقة مختلفة؟... وفي كل الحالات تلك هي بالضبط وظيفة تاريخ الأفكار، في مقابل تاريخ السلوكيات أو التمثلات. أي إنها تعريف الظروف التي يضع الإنسان وجوده، وما يقوم به، والعالم الذي يعيش فيه محل طرح اشكالي».

انطلاقًا من نظريته هذه، فإن فوكو لم يكتب تاريخًا للجنسية، بمعنى سلوكيات وتطبيقات الجنسية في مراحلها المتعاقبة. بل عمل على دراسة الصيغ التي تؤدي بالأفراد تاريخيًا إلى التعرف على أنفسهم كأشخاص جنسانيين. وتحليل الممارسات التي من خلالها انتهى الأمر مع الأفراد إلى توجيه الانتباه نحو أنفسهم بالذات. بأن يكتشفوا في اللذة حقيقة وجودهم.

إن الاهتمام بمسألة الذات، قاد فوكو إلى الاشتغال على مشروع الجنسية، الذي يتمحور نظاما العام حول تاريخ الأخلاق أو حول سؤال: لماذا نجعل من السلوك الجنسي مسألة أخلاقية؟

فالجنس كان دائمًا المكان الذي تنعقد فيه حقيقة الذات الإنسانية. فبعد الحرية الجنسية التي ميزت العصرين الإغريقي والروماني، شهد القرن 17 م ولادة المحرّمات المسيحية، وخاصة من خلال طقس الاعتراف. والقرنين 18 و19 شهدا تطبيع جنسية نافعة اقتصاديًا (الأسرة والزواج) ومحافظة سياسيًا، وصارت الجنسية محصورة في الأسرة الزوجية حتى صار المجال العام يقو على الطهرنة الصارمة. هكذا نجد أن السلطة انتقلت من السلطة على الدم في التاريخ القديم، إلى السلطة على الرغبة في المسيحية، إلى السلطة على الجنس في العصر الحديث.

SBN: 978-614-472-156-8



9 786144 721568

daraltanweer.com

بيروت • القاهرة • تونس

